This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

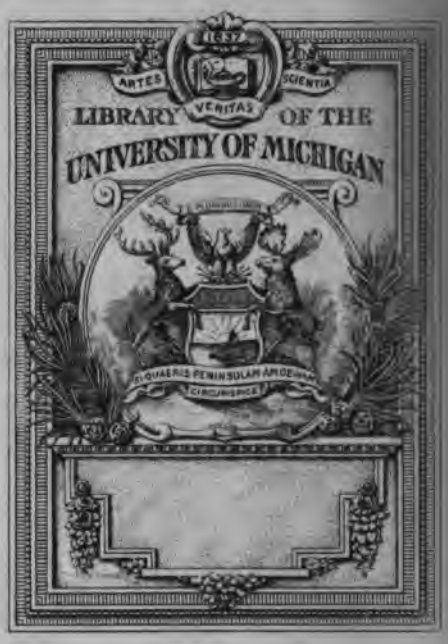
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

B
3
.R4


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

v 212

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME CINQUANTE-TROISIÈME

ANGERS, IMPRIMERIE DE A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIHER, L. LÉGER, ISRAEL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, ED. MONTET, P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, ALBERT RÉVILLE, M. REVON, J. TOUTAIN, ETC.

Secrétaire de la Rédaction : M. PAUL ALPHANDÉRY.

VINGT-SEPTIÈME ANNÉE

TOME CINQUANTE-TROISIÈME

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1906

LES CULTES D'ASIE MINEURE

DANS LE PAGANISME ROMAIN[1]

Le premier culte oriental[2] que les Romains adoptèrent fut celui de la grande déesse de Phrygie, adorée à Pessinonte et sur l'Ida, et qui prit en Occident le nom de *Magna Mater deum Idaea*. On peut étudier son histoire en Italie durant six siècles et suivre les transformations qui firent peu à peu de croyances naturalistes très primitives des mystères spiritualisés, qu'on tenta d'opposer au christianisme. Nous essayerons d'esquisser ici les phases successives de cette lente métamorphose.

On peut dire — c'est là une exception unique — que la première cause de la grandeur de ce culte dans le monde latin fut une circonstance fortuite. En l'an 205 av. J.-C., alors qu'Hannibal, vaincu mais toujours menaçant, se maintenait encore dans les montagnes du Bruttium, des pluies répétées de pierres effrayèrent le peuple romain. Les livres sibyllins, consultés selon l'usage sur ce prodige, pro-

1) Le présent article est l'une des conférences faites au Collège de France, en novembre 1905, en vertu de la Fondation Michonis, sur *Les religions orientales dans le paganisme romain*, par M. Franz Cumont, professeur à l'Université de Gand. [N. D. L. R.]

2) Bibliographie : Jean Réville, *Religion sous les Sévères*, p. 62 ss. — Drexler dans Roscher, *Lexikon der Mythol.*, s. v., « Meter », t. II, 2932 ss. — Wissowa, *Religion und Cultus der Römer*, p. 263 ss., où l'on trouvera, p. 271, la bibliographie antérieure. — Showermann, *The Great Mother of the Gods* (Bulletin of the University of Wisconsin, n° 43), Madison, 1901. — Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult*, Giessen 1903. — Dill, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*, Londres, 1905, p. 547 ss. — M. Henri Graillot recueille depuis de longues années, en vue d'une publication d'ensemble, les monuments du culte de Cybèle.

157583

mirent que l'ennemi serait chassé de l'Italie, si la Grande Mère phrygienne de l'Ida était amenée à Rome. Grâce à l'amitié du roi Attale, l'aérolithe noir qui passait pour être le siège de la déesse et que ce prince avait emporté peu auparavant de Pessinonte à Pergame, fut remis aux ambassadeurs du Sénat. Reçu à Ostie conformément à l'ordre de l'oracle par le meilleur citoyen de l'État — cet honneur échut à Scipion Nasica — il fut transporté par les matrones les plus respectables au milieu des acclamations de la foule et de la fumée de l'encens jusqu'au Palatin, où il fut solennellement installé (nones d'avril 204). Cette entrée magnifique s'auréola plus tard de légendes merveilleuses. La même année, Scipion portait la guerre en Afrique, et bientôt Hannibal forcé de l'y rejoindre, était vaincu à Zama. La prédiction de la sybille s'était réalisée : Rome était délivrée de la longue terreur punique. La divinité étrangère reçut des hommages proportionnés au service qu'elle avait rendu. On lui éleva un temple au sommet du Palatin, et des fêtes, accompagnées de jeux scéniques, les *ludi Megalenses*, commémorèrent chaque année la date de la dédicace du sanctuaire et celle de l'arrivée de la déesse (4-10 avril).

Qu'était-ce que ce culte asiatique qu'une circonstance extraordinaire venait ainsi de transplanter brusquement au cœur de Rome? Il avait déjà passé par un long développement et des croyances d'origines diverses s'y étaient combinées. On y trouve d'abord des usages primitifs de la religion d'Anatolie, qui se sont perpétués en partie jusqu'à nos jours à travers le christianisme et l'islamisme. Comme les paysans Kizil-Bash actuels, les anciennes populations de la péninsule se réunissaient, pour célébrer leurs fêtes, sur le sommet de montagnes où croissaient des pins que la cognée ne pouvait toucher[1]. Cybèle siégeait sur les hautes cimes de l'Ida et du Bérécynthe, et le pin fut toujours consacré à Attis. Ces campagnards

1) Arrien, fr. 30 (*FHG*, III, 592). Cf. nos *Studia Pontica*, 1905, p. 172, s. et Stace, *Achill.*, II, 345 : *Phrygas lucos... velitasque solo procumbere pinus.*

révéraient, en même temps que les arbres, des pierres, rochers ou bétyles tombés du ciel; tel celui qui fut apporté de Pessinonte à Pergame et à Rome. Ils accordaient aussi leurs hommages à certains animaux, surtout au plus puissant d'entre eux, au lion, qui sans doute avait été autrefois le *totem* de tribus sauvages : le lion resta, dans le mythe et dans l'art, la monture ou l'attelage de la Grande Mère. Leur conception de la divinité était imprécise et impersonnelle : une déesse de la Terre, appelée Mâ ou Cybèle, était vénérée comme la mère féconde de toutes choses ; à côté d'elle un dieu, Attis ou Papas, était regardé comme son époux; mais dans ce couple divin la première place appartenait à la femme, souvenir d'une période où régnait le matriarcat[1].

Lorsque, à une date très reculée, les Phrygiens, venus de Thrace, s'introduisirent comme un coin au milieu des vieilles populations anatoliques, ils adoptèrent les vagues déités du pays, en les identifiant avec les leurs suivant le procédé habituel du paganisme. Attis fut ainsi assimilé au Dionysos-Sabazios des conquérants, ou du moins il lui emprunta certains traits de son caractère. Ce Dionysos thrace était un dieu de la végétation dont M. Foucart a dépeint parfaitement la nature sauvage[2]. « De tout temps, les hauts sommets boisés, les épaisses forêts de chênes et de pins, les autres tapissés de lierre sont restés son domaine préféré. Les mortels, soucieux de connaître la puissante divinité qui règne dans ces solitudes, n'avaient d'autre moyen que d'observer ce qui se passait dans son royaume, et de la deviner par les phénomènes où elle manifestait sa puissance. A voir les ruisseaux se précipiter en cascades écumeuses et bruyantes, à entendre le mugissement des taureaux qui paissent sur les hauts plateaux et les bruits étranges de la forêt battue par le vent, les Thraces s'imaginèrent reconnaître la voix et les appels du maître de cet empire, ils se figurèrent un dieu qui se plaisait, lui aussi,

1) Cf. Ramsay, *Cities and bishoprics of Phrygia*, I, p. 7, p. 94 ss.

2) Foucart, *Le culte de Dionysos en Attique* (Extr. des *Mém. Acad. Inscr.*, t. XXXVII), 1904, p. 22 ss.

aux bonds désordonnés et aux courses folles à travers la montagne boisée. La religion s'inspira de cette conception : le plus sûr moyen pour les mortels de gagner les bonnes grâces de la divinité, c'est de l'imiter, et, dans la mesure du possible, de conformer leur vie à la sienne. Aussi, les Thraces s'efforcèrent-ils d'atteindre ce délire divin qui transportait leur Dionysos, et ils crurent y parvenir en suivant leur maître, invisible et présent, dans ses courses sur la montagne. »

Ces croyances, ces rites, à peine modifiés, se retrouvent dans le culte phrygien, avec cette différence qu'au lieu de vivre « dans un isolement farouche », le dieu de la végétation, Attis, est uni à la déesse de la Terre. Quand la tempête sifflait dans les forêts du Bérécynthe ou de l'Ida, c'était Cybèle qui traînée par des lions rugissants, parcourait le pays en se lamentant sur la mort de son amant. Le cortège de ses fidèles se précipitait à sa suite à travers les halliers, en poussant de longs cris qu'accompagnaient le bruit strident des flûtes, les coups sourds du tambourin et le cliquetis des castagnettes. Enivrés par les clameurs et le vacarme des instruments, exaltés par leurs élans impétueux, ils cédaient haletants, éperdus, aux transports de l'enthousiasme sacré. Catulle nous a laissé de cette possession divine une description dramatique[1].

Le culte de Phrygie, comme la nature de cette région, était peut-être plus violent encore que celui de la Thrace. Le climat du plateau d'Anatolie est extrême. L'hiver y est rude, long, glacé; les pluies du printemps développent soudain une floraison vigoureuse, que grillent les ardeurs de l'été. Les brusques contrastes de cette nature, tour à tour généreuse et stérile, éclatante et morose, y provoquaient des excès de tristesse et de joie inconnus dans ces régions tempérées et souriantes où jamais la terre n'est ensevelie sous la neige ni brûlée par le soleil. Les Phrygiens pleuraient désespérément la longue agonie et la mort de la végétation, puis lorsqu'en mars la verdure reparaissait, ils s'abandonnaient à

1) Catulle, LXIII.

toute l'exaltation d'une joie tumultueuse. Des rites sauvages, inconnus ou atténués en Thrace, exprimaient en Asie la véhémence de ces sentiments opposés. Au milieu de leurs orgies, après des danses échevelées, les Galles se blessaient volontairement, se grisaient à la vue du sang répandu, et, en en arrosant les autels, croyaient s'unir à leur divinité; ou bien, arrivés au paroxysme de leur frénésie, ils sacrifiaient aux dieux leur virilité, comme le font aujourd'hui encore certains dissidents russes.

Voilà quelle était la religion que les Romains venaient d'accueillir et d'adopter ; il s'y trouvait un fonds ancien d'idées religieuses très primitives et très grossières : culte des arbres, des pierres, des animaux, puis, à côté de ce fétichisme superstitieux, des cérémonies à la fois sensuelles et orgiaques, tous les rites furibonds et extatiques de ces Bacchanales que les pouvoirs publics devaient interdire peu d'années plus tard.

Quand le Sénat apprit à mieux connaître la divinité que la Sibylle venait de lui imposer, il dut être fort embarrassé du cadeau qu'Attale lui avait fait. L'emportement enthousiaste, le sombre fanatisme de la dévotion phrygienne contrastaient violemment avec la dignité calme, la réserve honnête de la religion officielle, et ils excitaient dangereusement les esprits. Les galles émasculés étaient un objet de mépris et de dégoût, et ce qui chez eux passait pour un acte méritoire, était, au moins sous l'empire, un crime puni par le droit pénal[1]. Les autorités furent balancées entre le respect dû à la puissance déesse, qui avait délivré Rome des Carthaginois, et celui qu'elles éprouvaient pour le *mos maiorum*. Elles se tirèrent d'affaire en isolant complètement le nouveau culte, de façon à se prémunir contre la contagion. Défense fut faite à tout citoyen d'entrer dans le clergé de la déesse exotique ou de prendre part à ses orgies sacrées. Les rites barbares selon lesquels la Grande Mère voulait être adorée,

1) Dig. 48, 8, 4, 2 « *Nemo liberum servumve invitum sinentemve castrare debet.* » Cf. Mommsen, *Strafrecht*, p. 637.

furent accomplis par des prêtres phrygiens et des prêtresses phrygiennes. Les fêtes célébrées en son honneur par le peuple tout entier, les *Megalensia*, n'avaient rien d'oriental, et furent organisées conformément aux traditions romaines.

Une anecdote caractéristique, rapportée par Diodore[1], permet d'apprécier quels étaient, à la fin de la république, les sentiments populaires à l'égard de ce culte asiatique. Du temps de Pompée, un grand prêtre de Pessinonte étant venu à Rome, se présenta au forum en grand costume sacerdotal, couronné d'un diadème d'or et vêtu d'une longue robe brodée, et, sous prétexte que la statue de sa déesse avait été profanée, il voulut prescrire des expiations publiques. Mais un tribun lui défendit de porter la couronne royale, et la plèbe, en l'écoutant, s'ameuta contre lui, et l'obligea à se réfugier précipitamment dans sa demeure. Plus tard on lui fit, il est vrai, amende honorable, mais cette histoire montre combien la foule était encore éloignée alors de la vénération dont furent entourés un siècle plus tard Cybèle et son clergé.

Le culte phrygien, étroitement contrôlé, mena ainsi une existence obscure jusqu'à l'empire : c'est la première période de son histoire à Rome. Il n'attirait l'attention qu'à certaines fêtes où ses prêtres, revêtus de costumes bigarrés et chargés de lourds bijoux, traversaient processionnellement les rues aux sons des tambourins. Ces jours-là ils avaient le droit, concédé par le sénat, de faire de maison en maison une collecte pour les besoins de leur temple. Ils passaient le reste de l'année confinés dans leur enclos sacré du Palatin, célébrant dans une langue étrangère des cérémonies étrangères. Ils font si peu parler d'eux à cette époque qu'on ignore à peu près tout de leurs pratiques comme de leur foi. On a même pu soutenir qu'Attis n'était pas sous la République adoré avec sa compagne la Grande Mère — à tort sans doute, car les deux personnages de ce couple divin durent être inséparables dans le rite comme dans le mythe[2].

1) Diodore, XXXVI, 6; cf. Plutarque, *Marius*, 17.
2) Cf. Hepding, *l. c.*, 142.

Mais malgré la surveillance policière qui l'entourait, malgré les précautions et les préjugés qui l'isolaient, la religion phrygienne vivait; une brèche avait été pratiquée dans la forteresse lézardée des vieux principes romains, et tout l'Orient finit par y passer.

Dès la fin de la République, une seconde divinité d'Asie Mineure, apparentée de près à la Grande Mère, s'était établie dans la capitale. Durant les guerres contre Mithridate, les soldats romains apprirent à révérer la grande déesse des deux Comane, Mâ, adorée dans les gorges du Taurus et sur les bords de l'Iris par tout un peuple d'hiérodules. Elle était, comme Cybèle, une vieille divinité anatolique, personnification de la nature féconde. Seulement son culte n'avait pas subi l'influence de la Thrace, mais, comme toute la religion de la Cappadoce, celle des Sémites et des Perses[1]. Il est certain qu'elle se confondit avec l'Anâhita des mazdéens, dont la nature se rapprochait de la sienne. Ses rites étaient plus sanguinaires encore et plus farouches que ceux de Pessinonte, et elle avait pris ou conservé un caractère guerrier qui la fit assimiler à la Bellone italique. La superstition du dictateur Sylla, à qui cette protectrice invincible des combats était apparue en songe, l'engagea à introduire son culte à Rome. Les cérémonies effrayantes de celui-ci firent grande impression. Ses fanatiques — c'est le nom qu'on donnait à ses serviteurs — vêtus de robes noires, tournoyaient au son du tambour et des trompettes, puis quand le vertige les saisissait, que l'anesthésie était obtenue, ils se tailladaient les bras et le corps à grands coups de glaive et de hache, s'exaltaient en voyant couler le sang, en aspergaient la statue de la déesse et ses fidèles, et même le buvaient longuement. Enfin, saisis d'un délire prophétique, ils prédisaient l'avenir aux assistants.

Ce culte féroce excita d'abord la curiosité ; mais il ne jouit jamais d'une grande considération. Il semble que la Bellone cappadocienne soit entrée dans le cortège des divinités

1) Nous avons insisté sur ce point dans une autre conférence.

subordonnées à la *Magna Mater*, et soit devenue, comme le disent les textes, sa suivante (*pedisequa*)[1]. Néanmoins la vogue passagère dont jouit vers le début de notre ère cette Mâ exotique, montre l'influence grandissante de l'Orient et particulièrement celle des religions d'Asie Mineure.

La défiance craintive qu'on avait témoignée au culte de Cybèle et d'Attis fit place au commencement de l'empire à une faveur déclarée. Les restrictions qui lui avaient été imposées furent abolies : les *archigalles* furent choisis désormais parmi les citoyens romains, et les fêtes des dieux phrygiens furent célébrées à Rome solennellement et officiellement avec plus de pompe qu'elles n'en avaient eu à Pessinonte.

L'auteur de ce changement fut, suivant Jean Lydus, l'empereur Claude : on a douté du renseignement fourni par ce compilateur infime, et l'on a prétendu retarder la date de cette transformation jusqu'à l'époque des Antonins, mais c'est là une erreur. Le témoignage des inscriptions confirme celui de l'écrivain byzantin[2]. C'est Claude, malgré son amour de l'archaïsme, qui consentit à cette innovation et nous pouvons, pensons-nous, en deviner le motif.

Sous son prédécesseur Caligula, le culte d'Isis fut autorisé par les pouvoirs publics après une longue résistance. Ses fêtes émouvantes, ses processions imposantes lui assuraient un succès considérable. La concurrence dut être désastreuse pour les prêtres de la *Magna Mater*, relégués dans leur temple du Palatin, et le successeur de Caligula ne put faire moins que d'accorder à la déesse phrygienne, depuis si longtemps établie dans la cité, la faveur que venait d'obtenir l'Égyptienne admise tout récemment à Rome. Claude empêchait ainsi une prépondérance trop marquée de cette seconde étrangère en Italie, et offrait un dérivatif au courant de la

1) Wissowa, *op. cit.*, p. 291.

2) Hepding, *op. cit.*, p. 145 s. Cf. Pauly-Wissowa, *Realenc.* s. v. « Dendrophori », col. 216 et Suppl., col. 225, s. v. « Attis ».

superstition populaire. Isis devait être fort suspecte à un prince épris des vieilles institutions nationales[1].

L'empereur Claude donc introduisit un cycle nouveau de fêtes qui se célébraient du 15 au 27 mars, au moment où commence le printemps et où renaît la végétation, que personnifie Attis. Nous connaissons passablement les divers actes de ce grand drame mystique. Le 15 un cortège de *cannophores* ou porte-roseau y préludait : ils commémoraient sans doute la découverte par Cybèle d'Attis, qui, selon la légende, avait été exposé enfant sur les bords du Sangarius, le grand fleuve de Phrygie. A l'équinoxe, commençait la véritable action : un pin était abattu et transporté dans le temple du Palatin par une confrérie, qui devait à cette fonction son nom de *dendrophores* (porte-arbre)[2]. Ce pin, enveloppé, comme un cadavre, de bandelettes de laine et enguirlandé de violettes, figurait Attis mort : celui-ci n'était primitivement que l'esprit des plantes et un très ancien rite agraire des campagnards phrygiens se perpétuait, à côté du palais des Césars, dans les honneurs rendus à cet « arbre de mars ». Le lendemain était un jour de tristesse et d'abstinence, où les fidèles jeûnaient et se lamentaient autour du dieu défunt. Le 24 porte dans les calendriers le nom significatif de *Sanguis*. On y a reconnu la célébration des funérailles d'Attis, dont on apaisait les mânes par des libations de sang, comme on l'aurait fait pour un simple mortel. Les galles, mêlant leurs ululations aiguës au son aigre des flûtes, se flagellaient, s'entaillaient les chairs, et les néophytes, arrivés au comble de la frénésie, accomplissaient, insensibles à la douleur, à l'aide d'une pierre tranchante le sacrifice suprême[3]. Une veillée mystérieuse suivait peut-être ; puis, le 25 mars, on passait brusquement des cris de désespoir à une jubilation délirante : c'était les « Hilaries ». Avec le renouveau de la nature, Attis

1) Cf. Tacite, *Annales*, XI, 15.

2) Frazer, *The Golden Bough*, II², p. 130 ss.

3) Hepding, p. 160 ss. cf. les textes de l'*Ambrosiaster* cités *Revue hist. et litt. relig.*, t. VIII, p. 1903, p. 423, n. 1.

s'éveillait de son long sommeil de mort ; et, en des réjouissances déréglées, des mascarades pétulantes, des banquets plantureux, on donnait libre cours à la joie provoquée par sa résurrection. Après vingt-quatre heures d'un repos indispensable (*Requietio*), les fêtes se terminaient, le 27, par une longue procession qui déployait son faste à travers les rues et la campagne de Rome : on conduisait la statue d'argent de Cybèle sous une pluie de fleurs jusqu'au ruisseau de l'Almo, où, suivant un rite très répandu dans l'antiquité, elle était baignée et purifiée (*Lavatio*).

Le culte de la Mère des dieux avait pénétré dans les pays helléniques longtemps avant qu'il fût accueilli à Rome, mais il y prit une forme particulière, et y perdit généralement son caractère barbare. L'esprit grec éprouva une répulsion invincible pour le personnage équivoque d'Attis. La *Magna Mater* italique, qui se distingue nettement de sa congénère hellénisée, pénétra et s'imposa avec la religion romaine dans toutes les provinces latines : en Espagne, en Bretagne, dans les pays Danubiens, en Afrique et surtout en Gaule[1]. A Autun, le char de la déesse, traîné par des bœufs, était encore au IVe siècle promené en grande pompe dans les champs et les vignes pour en assurer la fécondité[2]. Les *dendrophores* qui, nous l'avons vu, portaient le pin sacré dans les fêtes du printemps, formaient dans les municipes des associations reconnues par l'État, et qui, en même temps que de leur mission religieuse, étaient chargées du service de nos pompiers. Ces bûcherons ou charpentiers, capables de couper l'arbre divin d'Attis, savaient aussi en cas de besoin faire tomber les poutres des maisons incendiées. Dans tout l'empire, le culte, avec les confréries qui en dépendaient, était

1) Sur cette diffusion : Drexler dans Roscher, *Lexikon*, s. v. « Meter » 5918 ss.

2) Grégoire de Tours, *De glor. confess.*, c. 76. Cf. *Passio S. Symphoriani* dans Ruinart, *Acta sinc.*, éd. de 1859, p. 125. — Le *carpentum*, dont parlent ces textes, se retrouve en Afrique, cf. *CIL.*, VIII, 8457 et Graillot, *Rev. archéol.*, 1904, I, p. 353 ; Hepding, *l. c.* 173, n. 7.

placé sous la haute surveillance des quindécimvirs de la capitale, qui conféraient aux prêtres leurs insignes. La hiérarchie sacerdotale et les droits accordés au clergé et aux fidèles durent être exactement réglés par une série de sénatusconsultes. C'est donc comme dieux romains avec les autres dieux romains que ces Phrygiens, qui avaient obtenu la grande naturalisation et étaient entrés dans les cadres officiels, furent adoptés par les populations de l'Occident, et cette propagation se distingue nettement de celle de toutes les autres religions orientales. L'action du gouvernement agit ici concurremment avec les tendances qui attiraient les foules dévotes vers ces divinités asiatiques.

Cet entraînement populaire fut le résultat de causes variées. Les anciens nous ont conservé le souvenir de l'impression que produisaient sur les masses ces brillants cortèges, où Cybèle passait sur son char aux sons d'une musique entraînante, conduite par des prêtres revêtus de costumes éclatants et surchargés d'amulettes, et précédée de la longue théorie des initiés et des membres des confréries, pieds-nus, portant leurs insignes. Ce n'était là encore qu'une sensation toute fugitive et extérieure, mais s'il pénétrait dans le temple, le néophyte était saisi d'un trouble plus profond. Combien pathétique était l'histoire de la déesse cherchant le corps de son amant fauché à la fleur de l'âge « ainsi que l'herbe des champs » ! Combien émouvants ces offices funèbres et sanglants, où l'on pleurait longuement le trépas cruel du jeune homme, puis ces hymnes de triomphe et ces chants d'allégresse, où l'on acclamait son retour à la vie ! La dévotion féminine surtout trouvait dans ces cérémonies un aliment et une jouissance singulière, — car toujours la Grande Mère, déesse féconde et nourricière, fut adorée surtout par les femmes.

De plus, on attachait à la pratique pieuse de cette religion des espoirs infinis. Les Phrygiens, comme les Thraces, crurent de bonne heure à l'immortalité de l'âme. De même qu'Attis mourait et ressuscitait chaque année, de même ses fidèles

devaient après leur décès renaître à une vie nouvelle. Les usages funéraires attestent la vivacité de cette croyance. On a trouvé dans certaines villes, notamment à Amphipolis de Macédoine, les sépultures remplies d'une quantité de statuettes de terre cuite qui représentent le pâtre Attis[1], et jusqu'en Germanie les pierres tombales sont fréquemment décorées de figures de jeunes gens, en costume oriental, tristement appuyés sur un bâton noueux (*pedum*), où l'on a reconnu le même Attis. A la vérité, nous ignorons de quelle manière les disciples occidentaux des prêtres phrygiens concevaient la félicité dans l'au-delà. Peut-être croyaient-ils, comme les sectateurs de Sabazius, que les bienheureux étaient admis sous la conduite d'Hermès psychopompe à un grand festin céleste, auquel préparaient les repas sacrés des mystères[2].

Mais ce qui fit certainement la force principale de cette religion importée, c'est comme nous l'avons dit, qu'elle était officiellement reconnue. Elle eut ainsi entre toutes celles qui vinrent de l'Orient, une situation privilégiée, du moins au début de l'empire. Elle ne jouissait pas seulement d'une tolérance précaire et limitée; elle n'était pas soumise à l'arbitraire de la police et au droit de coercition des magistrats; ses confréries n'étaient pas constamment menacées de dissolution et ses prêtres d'expulsion. Elle était publiquement autorisée et dotée, ses fêtes étaient marquées dans le calendrier des Pontifes, ses associations de dendrophores étaient, en Italie et en province, des organes de la vie municipale, et elles possédaient la personnalité civile.

Aussi n'est-il pas surprenant que d'autres cultes étrangers, transportés à Rome, aient cherché à se prémunir contre les

1) Perdrizet, *Bull. corr. hell.*, XIX, 1905, p. 534 ss.

2) Nous connaissons ces croyances des Sabaziastes par les fresques des catacombes de Prétextat (cf. *infra*), et le *Mercurius nuntius*, qui y guide la défunte, se retrouve sous le nom grec d'Hermès à côté d'Attis; cf. Hepding, p. 263. — L'inscription *CIL.*, VI, 509 = *IGSI.*, 1018 doit peut-être être complétée : Ῥείῃ [Ἑρμῆ]ς τε γενέθλῳ ; cf. VI, 499. — L'Hermès thrace est déjà mentionné dans Hérodote, cf. Maury, *Relig. de la Grèce*, III, p. 136.

dangers d'une existence illicite par une alliance avec celui de la Grande Mère. Celle-ci, dans bien des cas, consentit volontiers à des accords et à des compromis, par lesquels, en réalité, elle recevait souvent autant qu'elle donnait. En échange d'avantages matériels, elle acquérait toute l'autorité morale des dieux qui entraient dans sa clientèle. Cybèle et Attis tendirent ainsi à absorber la plupart des divinités d'Asie Mineure qui franchirent la mer Ionienne. Son clergé chercha certainement à constituer une religion assez large pour que les émigrés des diverses régions de la vaste péninsule, gens de toute classe, esclaves, marchands, soldats, fonctionnaires et érudits, pussent retrouver en elle leurs dévotions nationales. Et de fait aucun autre dieu anatolique ne put guère maintenir son indépendance à côté de ceux de Pessinonte[1].

Nous ne connaissons pas assez exactement le développement interne des mystères phrygiens pour pouvoir noter par le menu l'accession successive de tous ces apports. Mais on peut du moins fournir la preuve que certains cultes sont venus s'associer à celui qu'on pratiquait depuis la République dans le temple du Palatin.

Attis porte dans les dédicaces du IVe siècle l'épithète de *Menotyrannus*. On interprétait sans doute à cette époque ce titre comme signifiant « maître des mois », Attis étant alors conçu comme le soleil qui chaque mois entre dans un nouveau signe du zodiaque[2]. Mais ce n'est pas là le sens primitif de l'expression : « Mèn tyrannos » est mentionné avec une tout autre signification dans de nombreuses inscriptions de l'Asie Mineure. Τύραννος, maître, est un mot que les Grecs empruntèrent au lydien, et l'on honorait de ce titre de « tyran » Mèn, vieille divinité barbare qu'adoraient la

1) En dehors de Bellone-Mâ, qui leur fut soumise (cf. *supra* p. 8) et de Sabazius, aussi juif que phrygien, il n'y a qu'un seul dieu d'Asie Mineure, le Zeus Bronton (Tonnant) de Phrygie, qui fasse quelque figure dans l'épigraphie romaine. Cf. Pauly-Wissowa s. v. et Suppl. I, col. 258.

2) Cf. *CIL.*, VI, 499 : *Attidi menotyranno invicto.* « Invictus » est l'épithète propre des divinités solaires.

Phrygie entière et les régions circonvoisines[1]. Les tribus anatoliques depuis la Carie jusqu'au fond des montagnes du Pont vénéraient sous ce nom un dieu lunaire, qui était conçu comme régnant à la fois sur le ciel et sur le monde souterrain, l'astre des nuits ayant été souvent mis en rapport avec le sombre royaume des morts. On attribuait à son action céleste la croissance des plantes, la prospérité du bétail et de la volaille, et les villageois l'invoquaient comme le protecteur de leurs fermes et de leur canton. Ils plaçaient aussi sous la sauvegarde de ce seigneur des ombres leurs sépultures rustiques. Nul n'était plus populaire dans les campagnes.

Ce dieu puissant pénétra de bonne heure en Grèce. Dans la population mêlée des ports de la mer Egée, au Pirée, à Rhodes, à Délos, à Thasos, se fondèrent des associations religieuses pour l'adorer. En Attique, où l'on constate sa présence depuis le IVe siècle, ses monuments par leur nombre et leur variété se placent à côté de ceux de Cybèle. Au contraire dans l'occident latin on ne trouve aucune trace de son culte. Pourquoi? C'est qu'il a été absorbé par celui de la *Magna Mater*. En Asie même, Attis et Mèn avaient été parfois considérés comme identiques, et ce rapprochement ancien permit de confondre complètement à Rome ces deux personnages en réalité très différents. Une statue de marbre, découverte à Ostie, nous montre Attis portant le croissant lunaire, qui est l'attribut caractéristique de Mèn. Son asssimilation au « tyran » des régions inférieures dut amener la transformation du pâtre de l'Ida en maître des enfers, fonction qui se combina aisément avec celle, qui lui appartenait déjà, d'auteur de la résurrection.

Un second titre donné à Attis révèle une autre influence. Une inscription romaine est consacrée à Attis le Très-Haut, Ἄττει ὑψίστῳ[2]. Cette épithète est très significative. En Asie Mineure « Hypsistos » est l'appellation qu'on employait pour

1) Paul Perdrizet, *Mèn* (Bull. Corr. hell., t. XX); Drexler dans Roscher, *Lexikon*, s. v., t. II, 2687 ss.

2) *CIL.*, VI, 50 = *IGSI.*, 1018.

désigner le Dieu d'Israël[1]. Il s'était constitué de nombreux thiases païens qui, sans se soumettre à toutes les pratiques de la synagogue, rendaient cependant un culte exclusif au Très-Haut, Dieu suprême, Dieu éternel, Dieu créateur, auquel tous les mortels devaient leurs hommages. C'est bien ainsi que l'auteur de la dédicace concevait le compagnon de Cybèle, car le vers continue : καὶ συνέχοντι τὸ πᾶν, « à toi qui contiens et maintiens toutes choses »[2]. Faut-il donc croire que le monothéisme hébraïque aurait eu quelque action sur les mystères de la Grande Mère? La chose n'est nullement improbable. Nous savons que de nombreuses colonies juives furent établies en Phrygie par les Séleucides et que ces Israélites expatriés se prêtèrent à des accommodements pour concilier leur foi héréditaire avec celle des païens au milieu desquels ils vivaient. Il se pourrait que le clergé de Pessinonte eût de son côté subi l'ascendant de la théologie biblique. Attis et Cybèle sont devenus sous l'empire les « dieux tout puissants » (*omnipotentes*) par excellence, et il est difficile de ne pas voir dans cette conception nouvelle un emprunt aux doctrines sémitiques ou chrétiennes, mais plus probablement sémitiques[3].

1) Hypsistos : Schürer, *Sitzungsb. Akad. Berlin*, t. XIII, 1897, p. 200 s. et notre *Hypsistos* (Suppl. *Revue instr. publ. en Belgique*), 1897.

2) L'expression est empruntée à la langue des mystères : l'inscription citée est de 370 ap. J.-C. En 364, Agorius Prétextatus parle, à propos d'Eleusis, de « συνέχοντα τὸ ἀνθρώπειον γένος ἁγιώτατα μυστήρια (Zozime, IV, 3, 2). Antérieurement les oracles chaldéens appliquent au dieu intelligible l'expression μήτρα συνέχουσα τὰ πάντα (Kroll, *De Orac. Chaldaicis* p. 19).

3) Henri Graillot, *Les dieux Tout-Puissants Cybèle et Attis* (*Revue archéol.*, 1904, I), p. 331 ss. — M. Graillot est enclin à admettre plutôt une influence chrétienne, mais *omnipententes* est employé comme épithète *liturgique* en l'année 288 ap. J.-C., et vers la même époque Arnobe (VII, 32) se sert de la périphrase *omnipotentia numina* pour désigner les dieux phrygiens, certain d'être compris de tous. Son usage devait donc dès lors être général et remonter à une époque bien antérieure. De fait, on trouve déjà à Délos une dédicace Διὶ τῷ πάντων κρατοῦντι καὶ Μητρὶ μεγάλῃ τῆι πάντων κρατούσῃ (*Bull. hell.*, 1882, p. 502 n° 25) qui fait souvenir du παντοκράτωρ des Septante, et M. Graillot *l. c.*, p. 328, n. 7) rappelle avec raison à ce propos que sur certains bas-reliefs Cybèle est réunie au Théos Hypsistos — au dieu d'Israël. Cf. Perdrizet, *Bull. hell.*, XXIII, 1899, p. 598.

C'est une question fort obscure que celle à laquelle nous touchons ici : quelle put être à l'époque alexandrine et au début de l'empire l'influence du judaïsme sur les mystères? On s'est souvent préoccupé d'établir celle que les croyances païennes avaient exercée sur les Juifs, on a montré comment le monothéisme d'Israël fut hellénisé à Alexandrie, comment la propagande juive groupa autour des synagogues des prosélytes qui, sans observer toutes les prescriptions de la Loi mosaïque, révéraient cependant le Dieu unique. Mais on n'a pas cherché ou réussi à déterminer jusqu'à quel point le paganisme fut modifié par une infiltration d'idées bibliques. Cette transformation dut nécessairement s'opérer en quelque mesure. Un si grand nombre de colonies juives étaient dispersées dans tout le bassin de la Méditerranée, elles furent longtemps animées d'un si ardent esprit de prosélytisme qu'elles durent fatalement imposer quelques-unes de leur conceptions aux idolâtres qui les entouraient. Les textes magiques — qui sont presque les seuls documents littéraires originaux du paganisme que nous possédions — nous révèlent clairement ce mélange de la théologie des Juifs avec celle des autres peuples. Les noms de Iao (Iahwé), de Sabaoth ou ceux des anges s'y rencontrent fréquemment à côté de ceux de divinités égyptiennes ou grecques. Particulièrement en Asie Mineure, où les Israélites formaient un élément considérable et influent de la population, il dut se produire une pénétration réciproque des vieilles traditions indigènes et de la religion des étrangers venus d'au delà du Taurus.

Elle s'opéra certainement dans les mystères très proches de ceux d'Attis, ceux d'un dieu qui fut souvent confondu avec lui, le Jupiter ou Dionysos phrygien, Sabazius[1]. Cette vieille divinité des tribus thraco-phrygiennes fut, par une audacieuse étymologie qui remonte à l'époque hellénistique,

1) Nous résumons ici le résultat de recherches que nous publierons bientôt sur les mystères de Sabazius et le judaïsme. Cf. *Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 9 février 1906.

identifiée avec le Iahwé Zebaoth, le Dieu des armées, de la Bible. Le κύριος Σαβαώθ des Septante fut regardé comme l'équivalent du κύριος Σαβάζιος des barbares. Celui-ci fut adoré comme le Seigneur suprême, tout puissant et saint. Les purifications, pratiquées de tout temps dans ces mystères, et par lesquelles on croyait se laver des souillures héréditaires qui, selon la conception primitive, rendaient impure toute la descendance d'un ancêtre coupable, et attiraient sur elle le courroux céleste, purent être, par une interprétation nouvelle, regardées comme effaçant le péché originel, dont la désobéissance d'Adam avait entaché le genre humain. L'usage suivi par les Sabaziastes de consacrer des mains votives qui, les trois premiers doigts étendus, font le geste liturgique de bénédiction — la *benedictio latina* de l'Église — fut probablement emprunté par eux, par l'intermédiaire des Juifs, au rituel des temples sémitiques. Ils croyaient, toujours comme les Juifs, qu'après la mort leur bon ange (*angelus bonus*) conduisait les initiés au banquet des bienheureux, dont les repas liturgiques présageaient sur la terre les joies éternelles. Le caractère particulier de son culte permet peut-être de comprendre qu'un prêtre de Sabazius, Vincentius, ait sa sépulture dans la catacombe chrétienne de Prétextat, fait étrange dont on n'a fourni aucune explication satisfaisante. Il appartenait à une secte judéo-païenne, qui admettait à ses cérémonies mystiques des néophytes de toute race. Et l'Église ne forma-t-elle pas aussi à l'origine une association secrète, issue mais séparée de la Synanogue, et qui réunissait dans une commune adoration les gentils et les enfants d'Israël ?

Si donc l'influence du judaïsme sur le culte de Sabazius est certaine, elle s'est vraisemblablement aussi exercée sur celui de Cybèle, bien qu'on ne puisse ici aussi nettement la discerner. Mais ce ne fut pas seulement de Palestine que ce culte reçut des germes de rénovation, il fut profondément transformé, lorsque vinrent à lui les dieux d'un pays plus lointain, ceux de la Perse. Dans l'ancienne religion des Achéménides,

Mithra[1], le génie de la lumière, formait couple avec Anahita, la déesse des eaux fertilisantes. En Asie Mineure celle-ci fut assimilée à la Grande Mère féconde adorée dans toute la péninsule, et quand, à la fin du Ier siècle de notre ère, les mystères mithriaques se répandirent dans les provinces latines, leurs sectateurs construisirent leurs cryptes sacrées à l'ombre des temples de la *Magna Mater*. Les deux religions vécurent en communion intime sur toute l'étendue de l'empire. En se conciliant la bienveillance des prêtres phrygiens ceux de Mithra obtinrent, nous avons vu comment, l'appui d'une institution officielle et participèrent à la protection que lui accordait l'État. De plus, seuls les hommes pouvaient prendre part, du moins en Occident, aux cérémonies secrètes de la liturgie persique; d'autres mystères, auxquels les femmes étaient admises devaient donc être adjoints aux premiers pour les compléter. Ceux de Cybèle accueillirent les épouses et les filles des mithriastes.

Cette alliance eut pour le vieux culte de Pessinonte et de Rome, des conséquences plus importantes encore que l'infusion partielle des croyances judaïques. Sa théologie prit une signification plus profonde et une élévation jusqu'alors inconnue, quand il eut adopté certaines conceptions du mazdéisme.

C'est à cette transformation que se rattache très probablement l'introduction du taurobole dans le rituel de la Magna Mater, dont il fait partie depuis le milieu du IIe siècle. On sait en quoi consistait ce sacrifice dont Prudence[2] nous a laissé une description saisissante. Le myste couché dans une excavation recevait le sang d'un taureau égorgé au dessus de lui sur un plancher à claire voie. « A travers les mille fentes du bois, dit le poète, la rosée sanglante coule dans la fosse. L'initié présente la tête à toutes les gouttes qui tombent, il y expose ses vêtements et tout son corps, qu'elles souillent. Il se renverse en arrière pour qu'elles arrosent ses joues, ses

1) Cf. nos *Textes et Monuments rel. aux Myst. de Mithra*, t. I, p. 333 s.
2) Prudence, *Peri Steph.*, X, 1011 ss.

oreilles, ses lèvres, ses narines, il inonde ses yeux du liquide, il n'épargne même pas son palais, mais humecte sa langue du sang noir et le boit avidement ». Après s'être soumis à cette aspersion répugnante, le célébrant ou plutôt le patient s'offrait à la vénération de la foule. On le croyait, par ce baptême rouge, purifié de ses fautes et égalé à la divinité.

Bien que l'origine première de ce sacrifice qu'on trouve ainsi accompli dans les mystères de Cybèle, soit encore enveloppée d'obscurités nombreuses, on peut cependant grâce à des découvertes récentes retracer à peu près depuis l'origine l'histoire de son développement.

Suivant une coutume répandue à l'époque primitive dans tout l'Orient, les seigneurs d'Asie Mineure se plaisaient très anciennement à poursuivre et à prendre au lasso les buffles sauvages qu'ils sacrifiaient ensuite aux dieux. La bête dont on s'était rendu maître à la chasse, était immolée, comme l'était souvent aussi le captif fait à la guerre. Peu à peu la rudesse de ce rite primitif s'atténua, et il se réduisit à n'être plus qu'un simple jeu du cirque. On se contentait à l'époque alexandrine d'organiser dans l'arène une *corrida*, où l'on s'emparait de la victime destinée au sacrifice. C'est là le sens propre des mots taurobole, criobole (ταυροβόλιον, κριοβόλιον) restés longtemps énigmatiques[1]. Ils désignaient l'action d'atteindre un taureau, un bélier, à l'aide d'une arme de jet, probablement la lanière d'un lasso, et cet acte lui-même finit sans

1) Leur signification a été révélée par une inscription de Pergame publiée par Schröder *Athen. Mitth.*, 1904, p. 152 ss. Cf. *Revue archéologique*, 1905, I, p. 29 ss. Les idées que nous résumons ici sur le développement de cette cérémonie, ont été exposées plus complètement par nous, *Revue archéologique*, 1888, II, p. 132 ss. et *Mon Myst. de Mithra*, I, p. 334 s. *Revue d'histoire et de litt. relig.*, t. VI, p. 97. — Bien que les conclusions de ce dernier article aient été contestées par Hepding (*op. cit.*, 70 s.), il paraît indubitable que le taurobole fut pratiqué déjà en Asie Mineure dans le culte de Mâ-Bellone. Moore (*American Journ. of archäol.*, 1905, p. 71) rappelle avec raison à ce propos le texte de Steph. Byz. s. v. Μάσταυρα · ἐκαλεῖτο δὲ καὶ ἡ Ῥέα Μᾶ καὶ ταύροις αὐτῇ ἐθύετο παρὰ Λύδοις. Les rapports entre le culte de Mâ et celui de Mithra se révèlent dans l'épithète de Ἀνείκητος donnée à la déesse, comme au dieu; cf. *Athen. Mitth.*, XXIX, 1904, p. 169.

doute par se réduire sous l'empire romain à un simple simulacre de capture.

Les idées qui inspiraient l'immolation, étaient aussi barbares à l'origine que le sacrifice lui-même. C'est une croyance très répandue chez les peuples sauvages qu'en buvant le sang, en se lavant avec le sang, ou en dévorant quelque viscère d'un ennemi tombé dans un combat ou d'un animal tué à la chasse, on fait passer en soi les qualités du mort. Le sang surtout a souvent été considéré comme le siège de l'énergie vitale. En répandant donc sur sa personne celui du taureau égorgé, l'officiant croyait transfuser dans ses membres la force de la bête redoutable.

Cette conception naïve, purement matérielle, s'épura bientôt. En Phrygie les Thraces, en Cappadoce les mages perses apportèrent et répandirent la croyance à l'immortalité de l'âme et l'idée d'une résurrection. Sous leur influence, surtout sous celle du mazdéisme où un taureau mythique est l'auteur de la création et de la résurrection, la vieille pratique sauvage prit une signification plus spirituelle et plus élevée. On ne pensa plus, en s'y soumettant, acquérir la vigueur d'un buffle ; ce ne fut plus le renouvellement de l'énergie physique que le sang, principe de vie, fut censé communiquer, mais une renaissance soit temporaire soit même éternelle de l'âme. La descente dans la fosse est conçue comme une inhumation, une mélopée funèbre accompagne l'enterrement du vieil homme qui meurt. Puis lorsque, grâce à l'aspersion sanglante, il est revenu purifié de tous ses crimes à une vie nouvelle, on le regarde comme semblable à un dieu, et la foule l'adore respectueusement de loin[1].

Le succès qu'obtint dans l'empire romain la pratique de cette affusion répugnante ne s'explique que par la puissance extraordinaire qu'on lui attribuait. Celui qui s'y soumet est, comme le disent les inscriptions, *in aeternum renatus*.

On pourrait esquisser de même les transformations d'au-

1) Hepding, p. 196 ss.

tres cérémonies phrygiennes, dont l'esprit, sinon la lettre, change peu à peu sous l'action d'idées morales plus avancées. Il en est ainsi des repas sacrés célébrés par les initiés. Une des rares formules liturgiques que l'antiquité nous ait laissée, se rapporte à ces agapes phrygiennes. On chantait dans un hymne : « J'ai mangé dans le tambourin, j'ai bu dans la cymbale, je suis devenu myste d'Attis ». Le banquet, qu'on retrouve dans plusieurs religions orientales, est parfois simplement le signe extérieur que les fidèles d'une même divinité forment une grande famille. Le néophyte, qui est admis à la table sainte, était reçu comme l'hôte de la communauté, et devenait un frère parmi des frères. Le lien religieux du thiase ou du *sodalicium* se substitue à la parenté naturelle du clan, de la gens, de la famille, comme le culte étranger remplace celui du foyer domestique. Parfois aussi on attend d'autres effets de la nourriture prise en commun : on dévore la chair d'un animal conçu comme divin, et l'on croit ainsi s'identifier avec le dieu lui-même et participer à sa substance et à ses qualités. C'est probablement la première signification que les prêtres phrygiens attribuaient anciennement à leur communion barbare[1]. Mais vers la fin de l'empire à l'absorption des liqueurs et des mets consacrés, qu'on prenait dans le tambourin et la cymbale des dieux, s'attachaient surtout des idées morales. Ils deviennent un aliment de vie spirituelle, et doivent soutenir dans les épreuves de la vie l'initié, qui considère alors les dieux avant tout comme les « gardiens de son âme et de ses pensées »[2].

Ainsi toutes les modifications que subissent dans la société impériale les idées sur le monde et sur l'homme ont leur répercussion dans la doctrine des mystères. La conception même qu'on se fait des vieilles divinités de Pessinonte s'y transforme incessamment. Lorsque, grâce surtout à l'astrologie et aux cultes sémitiques, un hénothéisme solaire fut devenu la reli-

1) Hepding, p. 186 ss.

2) *CIL.*, VI, 499 : *Dii animae mentisque, custodes.* Cf. 512 : *Dis magnis et tutatoribus suis* et *CIL.*, XII, 1277 où Bêl est dit *mentis magister.*

gion dominante à Rome, Attis fut regardé comme le Soleil qui est au ciel le « pasteur des astres étincelants ». On l'identifie avec Adonis, Bacchus, Pan, Osiris, Mithra. Il devient un être « polymorphe »[1] en qui toutes les puissances célestes se manifestent tour à tour, un « panthée » qui porte à la fois la couronne de rayons et le croissant lunaire, et dont les attributs variés expriment les fonctions infiniment multiples.

Lorsque le néoplatonisme triomphera, la fable phrygienne deviendra le moule traditionnel dans lequel des exégètes subtils verseront hardiment leurs spéculations philosophiques sur les forces créatrices et fécondantes, principes de toutes les formes matérielles, et sur la délivrance de l'âme divine plongée dans la corruption de ce monde terrestre. Dans le discours confus de Julien sur la Mère des Dieux, l'outrance de l'allégorie finit par faire perdre à cet esprit enthousiaste toute notion de la réalité, et il perd pied emporté par un symbolisme extravagant[2].

Une religion aussi accessible que celle-ci aux influences extérieures devait nécessairement subir l'influence du christianisme. Nous savons par les témoignages explicites d'écrivains ecclésiastiques, qu'on voulut opposer les mystères phrygiens à ceux de l'Église. On soutint que la purification sanglante du taurobole était plus efficace que le baptême; les aliments qu'on mangeait et buvait dans les repas mystiques furent comparés au pain et au vin de la communion; la Mère des dieux fut élevée au dessus de la Mère de Dieu, dont le fils était pareillement ressuscité. Un auteur chrétien, qui écrivait à Rome vers 375 ap. J.-C. et qui est sans doute un haut fonctionnaire nommé Décimus Hilarianus, nous donne à ce sujet une indication très remarquable. Le 24 mars, *dies sanguinis*, on célébrait, nous l'avons vu, une cérémonie lugubre où les galles faisaient jaillir leur sang et parfois se

1) Hippolyte, *Refut. haeres.*, V, 9.

2) Julien, *Or.* V. Proclus avait aussi consacré un commentaire philosophique au mythe de Cybèle; cf. Marinus, *Vita Procli*, 34.

mutilaient en souvenir de la blessure qui avait causé la mort d'Attis, et l'on attribuait au sang ainsi répandu un pouvoir expiatoire et rédempteur. Les païens soutenaient donc que l'Église avait contrefait leurs rites les plus saints en plaçant comme eux, mais après eux, vers l'équinoxe du printemps sa Semaine Sainte, commémoration du sacrifice de la croix, où le sang de l'Agneau divin, disait-elle, avait racheté le genre humain. Saint Augustin, qui s'indigne de ces prétentions blasphématoires, raconte avoir connu un prêtre de Cybèle qui répétait : *Et ipse Pileatus christianus est*. « Le dieu coiffé du bonnet phrygien — c'est-à-dire Attis — est, lui aussi, chrétien »[1].

Mais tous les efforts pour soutenir un culte barbare, frappé d'une déchéance morale, étaient vains. A l'endroit même où, dans le *Phrygianum*, on accomplit au déclin du IVe siècle les derniers tauroboles, s'élève aujourd'hui la basilique du Vatican.

*
* *

Il n'est aucune religion orientale dont nous puissions suivre l'évolution progressive aussi exactement que celle du culte de Cybèle et d'Attis, aucune où apparaisse aussi nettement l'une des causes qui ont amené leur décadence commune et leur disparition. Toutes remontent jusqu'à une époque lointaine de barbarie, et elles ont hérité de ce passé sauvage une foule de mythes dont l'odieux pouvait être dissimulé mais non supprimé, par un symbolisme philosophique, des pratiques dont toutes les interprétations mystiques déguisaient mal la grossièreté fondamentale, survivance d'un rude naturalisme. Nulle part la discordance entre les tendances moralisantes des théologiens et l'impudicité cruelle de la tradition n'est aussi éclatante. Un dieu dont on prétend faire le maître auguste de l'Univers était le héros pitoyable et

1) Sur tout ceci cf. *Revue d'histoire et de littérat. relig.*, t. VIII, 1903, p. 423 ss.

abject d'une obscène aventure d'amour; le taurobole qui cherche à satisfaire les aspirations les plus élevées de l'homme vers la purification spirituelle et l'immortalité, apparaît comme une douche de sang qui fait songer à quelque orgie de cannibales. Les lettrés et les sénateurs qui participaient à ces mystères, y voyaient officier des eunuques maquillés, à qui on reprochait des mœurs infâmes et qui se livraient à des danses étourdissantes rappelant les exercices des derviches tourneurs et des Aïssaouas. On comprend la répulsion qu'inspirèrent ces cérémonies à tous ceux dont le jugement n'était pas oblitéré par une dévotion fanatique. Il n'est aucune superstition de l'idolâtrie dont les polémistes chrétiens parlent avec un mépris plus outrageux, et sans doute avec raison. Mais ils n'étaient pas contraints, eux, de verser leur vin nouveau dans de vieilles outres, et toutes les ignominies qui purent entacher cette antique religion phrygienne, ne doivent pas nous rendre iujustes envers elle, et nous faire méconnaître les longs efforts tentés pour l'épurer peu à peu, pour lui donner une forme qui lui permît de répondre aux exigences nouvelles de la morale, de suivre la marche pénible de la société romaine vers le progrès religieux.

FRANZ CUMONT.

ESSAI

SUR LA

CHRONOLOGIE DE LA VIE ET DES ŒUVRES DE PHILON

M. Massebieau avait publié, en 1889, dans la Bibliothèque de l'École des Hautes-Études (section des sciences religieuses) *un mémoire sur le* Classement des œuvres de Philon le Juif; *ce mémoire « constitue à proprement parler, dit-il (p. 1), la première partie du mémoire que j'ai promis, il y a un an, sur la chronologie des œuvres de Philon »; la seconde partie en est annoncée à la fin (p. 91) : « J'ai achevé, le moins imparfaitement que j'ai pu, le classement de ses œuvres; il faut maintenant aborder la partie chronologique. » M. Massebieau, empêché de poursuivre ses études sur Philon, n'a pu faire paraître ce deuxième mémoire; la faveur avec laquelle avait été accueilli le premier, la connaissance intime et profonde qu'il témoignait des œuvres de Philon, le faisaient d'autant plus regretter. Grâce à l'obligeance de la famille de M. Massebieau qui, sachant que nous préparions un travail sur la philosophie de Philon, a bien voulu nous confier, pour que nous les utilisions, les notes inédites que ce distingué érudit a laissées sur la question, nous pouvons aujourd'hui publier la première partie, malheureusement seule rédigée, de cet important travail; la chronologie de la vie de Philon, et celle d'une partie de ses œuvres (la première section de l'*Exposition de la Loi), *en forment l'objet; mais les résultats auxquels arrive M. Massebieau, tout partiels qu'ils soient à cause de l'état d'inachèvement du mémoire n'en sont pas moins importants, comme on pourra s'en convaincre.*

Émile Bréhier.

Février 1905.

A la demande de la direction de la *Revue*, M. Émile Bréhier a bien voulu compléter la rédaction du mémoire de M. Massebieau d'après les notes laissées par notre regretté collaborateur. La rédaction de M. Bréhier commence à la page 55.

(*Note de la Rédaction.*)

INTRODUCTION

Un précédent mémoire, *le classement des œuvres de Philon*[1] a eu surtout pour objet la restitution des principaux ouvrages de cet auteur, qui nous sont parvenus, mêlés les uns aux autres et avec beaucoup de lacunes. Leur débrouillement avait été souvent commencé et poursuivi avec bonheur, mais quelquefois aussi compromis. J'ai essayé de l'achever en m'aidant avant tout des indications de l'auteur, qui a eu la passion de l'ordre, prend à tout moment la peine d'indiquer son plan et dont les ouvrages sont remarquables par la clarté et par l'harmonie de leur architecture.

Ce travail de restauration terminé, du moins autant que j'ai pu le faire, je voudrais aujourd'hui chercher, après l'ordre logique des œuvres de Philon, leur ordre chronologique pour retrouver par ce moyen les grandes lignes de la vie de leur auteur sur laquelle nous ne sommes renseignés par l'antiquité juive et chrétienne que d'une façon très insuffisante.

Ses disciples ne nous ont pas laissé sa biographie. Après lui aucun Juif d'Alexandrie ne le mentionne, aucun ne le continue devant l'histoire. Josèphe ne parle de lui qu'à l'occasion du différend entre les Juifs et les Grecs d'Alexandrie sous Caligula. En disant qu'il était le chef de l'ambassade juive il le présente comme un homme distingué à la fois par le rang de sa famille et par sa culture philosophique, mais ne dit rien de son passé. Chez les chrétiens, Clément d'Alexan-

1) Le *Classement des œuvres de Philon* a paru dans le tome I de la *Bibliothèque des Hautes-Études* (*Section des sciences religieuses*), 1889, Paris, Leroux, et dans un tirage à part, même éditeur. Je ne pourrai en donner ici à l'occasion que les résultats, mais je ferai en sorte que le présent mémoire soit clair par lui-même.

drie et Origène ses compatriotes, s'ils le citent avec honneur, ne nous apprennent rien de ce qu'on savait peut-être encore sur sa personne de leur temps et dans leur milieu. Après eux les indications sont presque nulles ou suspectes.

Il faut donc se retourner vers l'auteur lui-même et voir si ses œuvres ne nous permettraient pas de reconstruire sa longue carrière. Leur volume donne d'abord une espérance qu'entretiennent les traits personnels qui les parsèment comme des fragments de mémoires. En même temps des allusions historiques, des renvois, des indications de diverses sortes semblent promettre une charpente. Mais à l'expérience on trouve qu'il est très difficile de dresser le squelette sans lequel cependant on n'a que des chairs confusément éparses.

En effet, sauf dans le récit de son *ambassade* et dans son invective *Contre Flaccus*, Philon, quand il s'agit de faits ou de personnes historiques, est ennemi des désignations précises et des noms propres. A force de généralité ses indications de cette nature, claires j'en suis persuadé, pour les lecteurs auxquels il s'adressait, deviennent souvent pour nous des énigmes; même en certains cas, on se demande si c'est bien de faits contemporains qu'il s'agit et non d'une allusion à la haute antiquité ou à la fable ou, plus simplement encore, de considérations inhérentes à tel sujet.

Les écrits des grammairiens, des rhéteurs et des philosophes de son temps, qu'il prend si souvent à partie sans les nommer et en les appelant généralement sophistes nous auraient sans doute donné des lumières, mais quand on a cru pouvoir deviner leurs noms, on voit qu'il s'agit d'écrivains dont nous ne connaissons aujourd'hui les ouvrages que par quelques citations ou quelques analyses partielles. Et si l'on se rabat sur la doctrine de Philon, avec l'intention de considérer comme plus tardifs ceux de ses écrits où elle semble plus profonde, on est arrêté, sans parler de l'impossibilité de savoir avec précision ce que lui ont transmis ses prédécesseurs, par sa règle judicieuse de mesurer

son enseignement à la capacité des esprits auxquels il s'adresse, puis par sa théorie beaucoup moins reconnaissable de tromper pour leur bien les âmes incapables de comprendre la vérité.

Grossmann, qui a fait une étude spéciale de la chronologie des œuvres de Philon, il y aura bientôt cinquante ans, ne paraît pas avoir soupçonné ces difficultés. Pourtant, sans négliger les indications historiques, c'est surtout aux renvois, assez nombreux dans les œuvres de notre auteur, qu'il a eu recours. Car il les a considérés comme adressant d'ordinaire le lecteur à un autre ouvrage, et s'est beaucoup servi de ce moyen pour décider de l'antériorité ou de la postériorité de tels ouvrages ou de telles parties d'ouvrages. Je crois pouvoir montrer au contraire que Philon, dans le plus grand nombre de cas, vise par ses renvois un autre endroit d'un même ouvrage. Mais alors ce moyen de distribuer ses diverses œuvres dans le temps devient à peu près inefficace.

Cependant tout aride qu'il est, le problème est-il insoluble? Chacun des écrits de Philon a été composé dans un temps et non dans un autre. Toute trace de ce fait est-elle effacée? Faut-il renoncer à trouver l'ordre de tant de débris de vie qui vibrent encore comme au premier jour? Je n'ai pu m'y résigner.

J'ai pris à part chaque ouvrage de Philon. J'en ai étudié le plan, le style, les idées, les sentiments : j'ai noté dans des lectures répétées les traits relatifs au caractère, aux mœurs, à l'histoire de l'auteur et de son temps. Dans mes conclusions j'ai cherché à ne dépendre jamais que du texte, et, quand il a fallu faire des hypothèses, à ne pas en confondre la valeur avec celle des résultats entièrement tirés du texte. Puis j'ai comparé les données des différents ouvrages, d'une manière aussi impersonnelle que possible.

On ne trouvera pas ici tout ce qui dans les œuvres de notre auteur se rapporte à sa vie : je ne me suis astreint à ne citer que ce qui m'a paru nécessaire à l'objet même de mon travail. Le reste aura son emploi dans un livre sur Philon que

ces dissertations préparent et qu'elles suppléeront en quelque mesure si les circonstances ne me permettent pas de l'écrire [1].

Je n'espère pas avoir porté la lumière sur toutes les parties du sujet; si pourtant je me décide à publier cet essai c'est parce que je pense qu'il fera du moins mieux connaître la physionomie de Philon et aussi parce qu'il pourra provoquer des remarques utiles, s'il est lu par quelqu'une des rares personnes auxquelles les œuvres de Philon sont familières.

Avant d'arriver aux œuvres de notre auteur il ne sera pas inutile de dater en gros sa naissance, de jeter un coup d'œil sur sa famille et sur la période de sa jeunesse.

I

Biographie de Philon. — Sa famille et son éducation.

Dans son *Ambassade* il se met au nombre des vieillards blanchis par le temps et parle de la supériorité d'expérience que l'âge lui donne (28). L'*Ambassade*, comme nous le verrons, a été écrite peu après la mort de Caligula qui eut lieu au commencement de l'année 41. Philon avait donc alors au moins soixante ans et pouvait très bien être septuagénaire. Nous ne commettrons pas une erreur très grande en lui donnant, pour fixer les idées et sans être dupe de cette précision apparente, l'âge intermédiaire de soixante-cinq ans, c'est-à-dire en le faisant naître vers l'an 25 avant Jésus-Christ.

Auguste venait de fonder l'empire. L'Égypte était réduite en province, mais jouissait enfin de la paix et redevenait très prospère. Philon naquit alors dans une des *premières* familles de la populeuse et riche colonie juive d'Alexandrie : cette

1) On sait que les fâcheuses prévisions de l'auteur ne se sont que trop rapidement réalisées.

famille était de race pure et sacerdotale[1]. On n'a pas de renseignements sur le père de Philon, mais son frère Alexandre Lysimaque, et son neveu, Tibère Alexandre, sont connus dans l'histoire. Alexandre Lysimaque aurait, d'après Josèphe, tenu le *premier* rang dans la ville d'Alexandrie, par sa naissance et par ses richesses (*Ant.*, XX, 5, 2). C'était un gros financier. Il fut intendant de la seconde fille d'Antoine (*Ant.*, XIX, 5, 1), probablement pour ses domaines paternels d'Égypte (*ibid.*). Il allait sans doute souvent à Rome, où sa situation auprès d'une nièce d'Auguste, belle-sœur de Tibère, mère de Germanicus, de Claude, devait le mettre en contact avec plus d'un membre de la famille impériale. Dans la seconde partie de sa vie et jusque dans sa vieillesse il est désigné par Josèphe comme l'alabarque, sorte d'administrateur ou de fermier général dont les fonctions ne sont réellement pas bien connues, qui devait être un personnage, puisque Cicéron, dans une de ses lettres, prie Atticus de sonder les dispositions d'un alabarque à son égard[2]. Un autre

1) Voir *Legat.*, 22, « notre Alexandrie ». Eusèbe, *Hist. Eccl.*, II, 4, 2 : Τὸ μὲν οὖν γένος ἀνέκαθεν Ἑβραῖος ἦν, τῶν δ' ἐπ' Ἀλεξανδρείας, ἐν τέλει διαφανῶν οὐδενὸς χείρων. Ceci est confirmé par l'impression qui résulte des renseignements de Josèphe et de Philon lui-même. Ce sont Jérôme, *Cat.*, 11, et Photius, *Cod.*, 105, qui nous disent que la famille était de race sacerdotale. Rien ne s'y oppose pour ceux qui admettent que les généalogies des familles égyptiennes et babyloniennes de prêtres étaient conservées avec soin à Jérusalem (Josèphe, *C. Ap.*, I, 7 ; voir aussi sur le soin des généalogies, Derenbourg, *Géographie de la Palestine*, chap. I, p. 27 et 28) et qui se souviennent de la famille alexandrine de grands prêtres, introduite par Hérode. L'indication de Jérôme et de Photius n'en demeure pas moins douteuse à cause de la faible autorité de ces garants pour notre sujet.

2) Schürer identifie l'alabarque avec l'arabarque, c'est-à-dire avec le fermier général de la rive arabique du Nil ; voir sa dissertation *Zeitschr. für wissenschaftl. Theol.*, 1875, p. 13-40 et son *Histoire du peuple juif au temps de Jésus-Christ*, 2e édit., p. 540, note 201. Pour Marquardt, IV, p. 289, note 1 (1873) l'alabarque, chef des écritures, de l'encre (ἀλαβής), serait devenu après la réduction de l'Egypte en province un procurateur impérial. Dans les deux exemples cités par Josèphe ce fonctionnaire est un riche Juif. J'adhérerais à l'opinion de M. Schürer, n'était l'existence, qu'il mentionne d'ailleurs lui-même, d'alabarques ailleurs qu'en Egypte. Voici le mot de Cicéron, *ad Atticum*, II, 17 : « velim e Theophane expiscere, quonam in me animo sit alabarches. »

protégé d'Antonia, Hérode Agrippa, futur roi des Juifs, nous apparaît à partir d'un certain moment s'agitant dans le cercle de la famille impériale et souvent à court d'argent. Un jour il alla à Alexandrie supplier Alexandre Lysimaque de lui prêter une forte somme (*Ant.*, XVIII, 6, 3) et un peu plus tard, d'aventurier devenu roi, il donna sa fille à l'un des fils du financier (*ibid.*, XIX, 5, 1). Alexandre Lysimaque était d'ailleurs un Juif pieux (*ibid.*, XX, 5, 2). Il fit entièrement recouvrir d'or et d'argent neuf portes du temple nouvellement bâti par Hérode le Grand (*Bell. jud.*, V, 3). Son fils, Tibère Alexandre, devint procurateur de Judée, puis préfet d'Égypte, mais il avait apostasié (*Ant.*, XX, 5, 2; *Bell. jud.*, II, 18, 7; IV, 10, 6; V, 1, 6).

Dans ce milieu, si propre, autant que nous le connaissons, à développer les appétits de bien-être, de luxe et d'honneurs, naquit un enfant chez qui les honneurs et la richesse, vus de près, ne provoquèrent, comme il arrive, que l'indifférence (*Spec. Leg.*, III, § 1) peut-être le dégoût : passionné pour l'étude dès ses premières années (*ibid.*), âme enthousiaste qui emploie l'ardeur de la jeunesse à poursuivre l'idéal, à en chercher la manifestation dans les lettres, la philosophie et la religion; — esprit curieux, avide de connaissances de toute sorte, merveilleusement placé dans un centre grec où étaient alors réunis tant d'éléments de synthèse et en même temps dans un centre juif où, en combinant la sagesse nationale avec la sagesse grecque, on travaillait d'une manière à la fois plus vive et plus rationnelle qu'en Palestine à réaliser l'espérance toujours vivante de la conquête politique du monde par sa conquête morale.

Sans doute cet enfant reçut, dès le premier âge, à la maison et en assistant chaque semaine au culte de la synagogue, cette connaissance de la loi et des traditions qui s'apprenait, comme il nous le dit, de cette manière, dans toutes les familles juives (*Hypothetica*, dans Eusèbe, *Praep. evang.*, VIII, c. 6), mais son instruction régulière se fit, comme il nous l'apprend aussi (*Congr.*, 14), en commençant par le

plan d'études grec qu'il loue souvent et qui est pour lui le vestibule par lequel il faut passer pour pénétrer jusqu'à la science de la vérité divine (*Congr.*, 3). C'est d'ailleurs dans cette intention, nous raconte-t-il, qu'il le suivit étant tout à fait jeune (*Congr.*, 14). Suivant l'usage il fut mis d'abord à la grammaire, c'est-à-dire en somme à l'explication des poètes par laquelle on meublait l'esprit de connaissances variées et qui étaient surtout considérés comme des maîtres de morale (*Congr.*, 4, 14, etc.). On employait particulièrement à cet effet les poèmes d'Homère, qui passaient pour une véritable encyclopédie. Ces idées seront tout à fait celles de Philon. Entre autres poètes, après Euripide qu'il aime tant, il citera le plus souvent Homère, jamais avec une intention défavorable, même lorsque dans sa polémique contre les païens il n'épargnera pas les philosophes. Ses connaissances littéraires seront, sans exception, de bon aloi. On ne le verra jamais, comme plus tard tel Père de l'Église, citer de prétendus passages de poètes grecs, en réalité fabriqués par des faussaires juifs au profit du judaïsme. Je crois pour ces raisons et pour celles qu'on pourrait tirer de la situation de sa famille, que ses maîtres de grammaire et en général de disciplines grecques furent, non des Juifs hellénisants, mais des Grecs. Il donnera lui-même à Moïse des maîtres grecs. Daniel s'était bien mis sans scrupule, d'après la littérature juive, à l'école des sages babyloniens.

L'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique ainsi que la rhétorique et la dialectique, ces sœurs jumelles, complétèrent, par des services qu'il caractérise, sa préparation à la philosophie. Il s'occupe aussi de l'étude du corps humain et peut-être de celle de la médecine [1].

On sait combien les œuvres des philosophes lui sont familières. Nous ne risquerons guère de nous tromper en suppo-

1) Voyez sur les opinions des médecins : *Leg. alleg.*, II, 6 (éd. Cohn); — *de Vita Mos.*, II, 23-4; — *de Decalogo*, 12, etc. ; — sur les devoirs de la pratique médicale, *de Jos.*, 76; — détails anatomiques et physiologiques sur les reins et le foie (*de An. sacrif.*, *id.*, 7). (*Note de la rédaction.*)

sant que c'est aussi en écoutant des maîtres grecs de philosophie qu'il acquit sa connaissance des divers systèmes, quoiqu'il soit aussi muet sur ce point que sur la manière dont il avait été instruit des disciplines précédentes.

Pour les théosophes juifs d'Alexandrie, la doctrine la plus profonde et la plus complète qui soit accessible à l'homme était, comme on le sait, cachée dans le Pentateuque, d'où ils la tiraient par la méthode allégorique, comme avant eux les stoïciens avaient trouvé par le même moyen tout leur système dans les œuvres d'Homère et d'Hésiode. On disait sérieusement que Moïse avait exposé par symbole dans ses cinq livres ce qu'un Pythagore, un Platon ou un Zénon n'avaient qu'entrevu en partie ou qu'ils avaient même pris à Moïse. En conséquence tout le plan d'études grec, depuis la grammaire jusqu'à la philosophie, n'était qu'une préparation à l'interprétation, à la lecture fructueuse du Pentateuque. Philon, si discret sur ses maîtres grecs, ne nomme aucun des maîtres juifs qui l'intéressent à cette lecture. Ici comme sur tant d'autres points il s'écarte de la coutume palestinienne et babylonienne, d'après laquelle les noms des rabbins sont transmis en même temps que leurs opinions. Cependant ce n'est plus son silence complet sur ses maîtres grecs. Il parle plusieurs fois d'exégètes qu'il a entendus, (*de Abr.*, 20 ; *de Jos.*, 26 ; *de Circ.*, 2) qui approfondissent minutieusement la loi (*de Opif. mundi*, 25) et qu'il appelle des hommes divins (*de Spec. leg.*, 32 ; cf. *de Circ.*, 2).

Parmi les exégètes alexandrins un certain nombre, comme nous le verrons, repoussaient la méthode allégorique et se contentaient d'interpréter le Pentateuque historiquement. Il me paraît résulter d'un ou deux des passages précités que Philon les a aussi entendus, et qu'à un certain moment de sa vie, probablement dans sa jeunesse, comme nous le verrons aussi, il les a entendus avec déférence, tout en préférant les autres.

Est-ce seulement à Alexandrie qu'il a étudié? A-t-il en Égypte écouté des maîtres hors des murs de sa ville natale?

Avant de commencer à écrire n'a-t-il pas voyagé pour compléter son instruction, par exemple à Athènes, comme la jeunesse du temps, à Rome où son frère allait souvent, à Jérusalem, soit pour y sacrifier, soit à l'occasion des portes dorées offertes par son frère, et où il aurait peut-être appris ce qu'il savait d'hébreu? De ces questions on ne peut que poser les unes, les autres seront discutées à l'occasion.

Il nous dit avoir quitté souvent ses parents, ses amis, sa patrie pour se retirer dans la solitude, quand Dieu ne lui avait pas encore appris que les lieux sont indifférents et que l'homme peut s'isoler au milieu de la foule, de même qu'au désert il peut être agité par les tentations (*de Leg. All.*, II, 21). Je placerais volontiers dans sa jeunesse et avant la composition de celles de ses œuvres qui nous sont connues, les premières au moins de ces retraites au désert. Ce n'est pas seulement par analogie avec ce que firent Jean-Baptiste, Jésus, un peu plus tard même Josèphe, mais surtout à cause de la lumière que nous donnera sur ce point comme sur un certain nombre d'autres celui de ses ouvrages que nous allons maintenant examiner, à savoir l'Exposition de la loi.

II

LA DIVISION DE L' « EXPOSITION DE LA LOI » AU POINT DE VUE CHRONOLOGIQUE

Les treize livres dont se compose l'*Exposition de la loi* (*de opificio mundi*; *de Abrahamo*, *de Isaaco*, *de Jacobo*, *de Josepho*, *de decem oraculis*, *de specialibus legibus libri IV*, *de justitia*, *de fortitudine*, *de praemiis et pœnis* ne faisant qu'un avec le *de exsecrationibus*) ont été écrits l'un après l'autre. On le voit par les indications de l'auteur. Elles sont placées d'ordinaire au commencement de chaque livre.

L'Exposition se divise, en point de vue chronologique, en deux grandes sections. L'une comprend les huit premiers livres, l'autre les cinq derniers. Elles sont séparées par le temps notable qui s'est écoulé, d'après l'auteur, entre le second et le troisième livre des *Lois spéciales*. Cette interruption a eu pour cause l'entrée de Philon dans la vie publique.

En effet, à la fin du second livre sur les *Lois spéciales*, il remet la continuation de sa tâche à plus tard, lorsque l'occasion lui permettra de la reprendre. Dans la préface du troisième livre de ces mêmes *lois*, il commence par regretter avec vivacité le temps où il vaquait à la philosophie et à la contemplation du monde, jouissant des vérités divines et se félicitant d'avoir échappé dans la mesure de ses forces à la misérable condition de la vie mortelle. Il ajoute qu'il a été précipité dans la grande mer des soucis politiques : depuis c'est à peine s'il peut par intervalles soulever la tête, rouvrir les yeux de l'âme et revenir à ses occupations favorites.

La grande mer des soucis politiques ne figure pas les troubles d'Alexandrie qui motivèrent l'ambassade de Philon à Caligula. La métaphore de la mer est familière à notre auteur pour désigner les embarras de la vie mondaine.(Comparer à μέγα πέλαγος τῶν ἐν πολιτείᾳ φροντίδων le passage de *de Special. leg.*, II, *de Septen.*, 5 : ἐν τοσούτῳ πελάγει πραγμάτων etc., et celui de *de Spec. leg.*, I, *de Monarch.*, II, 1 : οἷά τινα κοινὸν ὑποδρόμον, etc.) Il ne s'agit donc pas ici d'affaires d'une importance exceptionnelle, mais des soucis inhérents au soin des affaires publiques (voir dans le *de Praemiis et pœnis*, 2, la définition donnée par Philon du terme πολιτεία par la périphrase synonyme dont il le fait suivre : πολιτείαν καὶ κοινῶν πραγμάτων ἐπιμέλειαν). De plus notre auteur qualifie ces affaires d' « absurdes » (ἀλλοκότων). (Comparer dans le *Quod omnis probus liber*, 10 : πλημμυρούντων κατὰ πόλεις ἀλλοκότων πραγμάτων). C'est l'envie qui l'a contraint de s'y mettre en l'arrachant à la vie contemplative. On croit lui avoir ôté tout espoir de revenir à ses études et avoir ainsi crevé les yeux de son âme.

Il gémit sous le joug d'hommes et d'affaires impitoyables et voudrait souvent les quitter, comme un esclave fugitif. L'homme qui s'est mis avec tant d'ardeur au service de sa communauté persécutée et qui a raconté avec tant d'indignation les injustices dont elle avait été l'objet n'aurait employé aucun des traits qui précèdent pour caractériser cette persécution, le rôle qui lui fut alors confié et les sentiments avec lesquels il s'en acquitta.

L'occupation dont il s'agit à présent est-elle antérieure ou postérieure à l'ambassade? Elle me paraît lui être antérieure. D'abord il est clair par les premières lignes de la préface que cette occupation succède immédiatement à une période contemplative d'une certaine étendue. Et le seul souvenir que l'auteur évoque du temps qui a précédé cette période est celui de son premier âge, dès lequel il avait ce désir d'instruction qui subsiste toujours dans son âme. Puis le ton général me semble celui d'un homme arraché pour la première fois aux études qui faisaient sa joie et non celui d'un vieillard qui aurait été déjà familiarisé avec la vie publique. Un passage du *Commentaire allégorique* (*de Profugis*, 4-9) que nous examinerons en son lieu fortifie cette impression. Oserai-je rappeler qu'une personne étrangère à la connaissance des œuvres de Philon et à qui je traduisais cette préface sans commentaires, pour saisir l'expression spontanée de son sentiment me répondit : « C'est comme la mauvaise humeur d'un jeune poète que ses parents ont obligé à se faire clerc de notaire ». Pour conserver la comparaison de notre auteur, on dirait la répugnance et les plaintes de quelqu'un qu'on plonge dans l'eau pour la première fois. Nous allons voir si l'examen des huit premiers livres de l'Exposition confirmera ces indices.

§ 1. — *Les huit premiers livres de l'* « *Exposition de la loi* ».

A. — Les faits relatifs à l'histoire générale.

La première section de l'*Exposition de la loi* (depuis le *de Opificio mundi* jusqu'à la fin du *de Specialibus legibus*, II), est en même temps la plus volumineuse. Elle comprend les trois quarts de l'ouvrage entier.

Un passage du huitième et dernier livre de cette section porte à croire qu'elle a été achevée au plus tard l'an 14 après J.-C., c'est-à-dire que l'auteur, d'après la date que nous avons adoptée pour sa naissance, ne pouvait avoir alors plus de 39 ans.

Nous lisons en effet *de Specialibus legibus*, II, *de Septenario*, 10 : « Que les gouverneurs des villes cessent aussi de les ruiner par des impôts et des tributs continuels et grands. S'ils remplissent leurs propres coffres, ils thésaurisent en même temps que des richesses de basses méchancetés qui souillent toute leur vie; car ils choisissent exprès des collecteurs tout à fait impitoyables, entièrement inhumains, en ouvrant à leur cupide activité libre carrière. Ceux-ci, joignant à leur grossièreté naturelle les facilités qu'ils tiennent des ordres de leurs maîtres et sachant tout faire, pour leur plaire, n'épargnent aucune cruauté, car ils n'ont jamais connu même en songe la modération et la douceur ». L'auteur caractérise ensuite les mauvais traitements dont ils se rendent coupables et ajoute qu'on lui a dit qu'ils vont jusqu'à fouetter avec des lanières hérissées de piquants les cadavres des insolvables, pour que leurs parents ou leurs amis émus de pitié se décident à les racheter.

Il est difficile de ne pas penser ici à Æmilius Rectus, le préfet d'Égypte blâmé par Tibère pour avoir pressuré sa province et à qui l'empereur dit le mot fameux : « Je veux qu'on tonde mes brebis et non qu'on les écorche ». (Dion Cassius, LVII, 10; cf. Suétone, *Tibère*, 37.) Æmilius Rectus fut préfet

d'Égypte depuis un temps inconnu jusqu'à l'an 14 (voir pour la liste des préfets d'Égypte Boekh, t. III, p. 310 et ss.).

Je sais que les indigènes égyptiens aimaient mieux se faire rouer de coups que payer l'impôt et rougissaient, dit-on, de n'avoir pas à montrer de nombreuses cicatrices en preuve de leur ténacité dans cette sorte de lutte (Varges, p. 22 citant Ammien Marcellin, 22, 16, 3). Mais ce n'est pas de la résistance ordinaire des indigènes qu'il s'agit dans notre passage. Ce n'est pas non plus la cruauté même exceptionnelle des collecteurs qui excite surtout son indignation. Il les considère comme les instruments des gouverneurs des villes qui donnent à leurs agents toute licence, qui les encouragent à la rigueur, qui la leur prescrivent. Il commence en disant à ces gouverneurs de cesser de ruiner les villes.

Dira-t-on que dans le passage il ne s'agit pas indubitablement de l'Égypte ? Qu'on lise alors dans le premier livre de notre seconde section (*de Spec. leg.*, III, 30) ce trait d'un collecteur « de chez nous » (πρώην τις ἐκλογεὺς φόρων ταχθεὶς παρ' ἡμῖν...) qui, ne pouvant se saisir des débiteurs, arrête les membres de leurs familles et les expose sur la place publique, en plein soleil, avec des corbeilles pleines de sable, suspendues à leur cou, pour les torturer par le poids, la réverbération et le vent qui chassait le sable dans leurs yeux. Ce trait se rapporte au passé, à un passé qui n'est pas lointain (πρώην), mais depuis lequel il s'est cependant écoulé quelque temps, car l'auteur raconte qu'à ce spectacle quelques personnes se poignardèrent, s'empoisonnèrent ou se pendirent pour ne pas éprouver un sort pareil, que d'autres moins heureux furent arrêtés à leur tour par bandes de parents et de voisins, même par population de villages et de villes, si bien que villes et villages ne tardèrent pas à se vider, les habitants s'enfuyant et se dispersant là où ils pensaient pouvoir échapper à leurs persécuteurs. Il me semble que dans les deux passages, l'auteur, parlant dans le premier au présent et dans le second au passé, vise une même période d'exactions exceptionnelles. Cette conclusion prend encore plus de force si l'on considère

que ces deux pages sont uniques dans les œuvres de Philon, quoiqu'il y soit question d'impôts dans plusieurs autres endroits.

Ainsi dans le premier livre de notre section (*de Opificio mundi*, 28), décrivant avec complaisance, à l'occasion de l'empire de l'homme sur les animaux, les béliers à l'épaisse toison, qui prennent avec douceur l'attitude la plus convenable pour se laisser tondre, il les compare aux villes qui paient le tribut annuel. Rapport bien frappant avec le mot de Tibère. Dans le second livre (*de Abrahamo*, 39) et dans le cinquième (*de Josepho*, 23) il a l'occasion de parler d'impôts, mais n'en profite pas pour critiquer ceux de son temps et de sa province. Dans le sixième livre (*de Decem oraculis*, 26) quelques lignes sur les grands voleurs qui pillent des villes entières et qui cachent leur brigandage sous le nom de gouvernement, pourraient au premier abord être interprétés comme une allusion aux exactions de Rectus et nous fourniraient ainsi un argument de plus. Mais il s'agit en réalité du lieu commun des prétendants à la tyrannie, qui ne sont que des voleurs (οἱ τυραννίδος καὶ δυναστειῶν ἐπιθυμοῦντες οἱ τὰς μεγάλας ἐργαζόμενοι κλοπάς). Au septième livre (*de Spec. leg.*, I, *de Praemiis sacerdotum*, 2) l'auteur pour faire valoir l'empressement avec lequel la nation juive s'acquitte des contributions pour le temple et pour le culte, rappelle qu'au contraire les villes ne paient les impôts à ceux qui gouvernent que par force, en gémissant, en considérant les collecteurs comme des pestes publiques. Mais nous n'avons ici encore qu'une généralité, bien qu'il soit remarquable qu'elle se rencontre dans l'avant-dernier livre de notre section et prépare ainsi en quelque sorte l'invective spéciale du dernier. Dans les autres œuvres de Philon, je ne trouve rien à signaler à propos d'impôts, surtout rien contre l'impôt en Égypte et contre des collecteurs.

En dehors des exactions d'Æmilius Rectus il ne nous est parvenu à ma connaissance dans les limites de la période où a pu s'étendre la vie de Philon, d'autre fait remarquable sur

cette matière que l'édit de Tibère Alexandre pour réprimer les excès des collecteurs. Mais outre que dans cette occasion le neveu de Philon tient une conduite toute contraire à celle des gouverneurs flétris par son oncle, son édit est de l'an 68, sous Galba, c'est-à-dire d'un temps où notre auteur, s'il avait encore vécu, aurait été presque centenaire. Les vraisemblances sont donc pour l'allusion aux abus d'Æmilius Rectus.

Si nous sommes ainsi poussés à admettre que notre section a été achevée au plus tard en l'an 14, je n'y distingue pas d'autres faits historiques qui me permettent de fixer soit sa date initiale soit celle de tel ou tel de ses livres.

Dans l'*Abraham* (38, 44) il est probablement fait allusion aux luttes de César et de Pompée, d'Octave et d'Antoine, mais cela ne nous mène à rien, parce que les imaginations durent en rester tongtemps frappées, surtout dans le pays qui avait vu la mort tragique des deux vaincus et qui était devenu province romaine au moment de la fondation de l'Empire. Dans notre sixième livre (*de Decem oraculis*) il est question à deux reprises et chaque fois au présent de guerres étrangères et civiles sur terre et sur mer (2 et 28). Certes les guerres de toute sorte n'ont pas manqué sous Auguste, mais la fin du second passage montre assez clairement qu'il s'agit en général de la guerre qui dans tous les siècles désole toujours quelque partie de la terre. Dans le même livre (10) un autre endroit attire aussi l'attention. L'auteur explique pourquoi Dieu en donnant les dix commandements a employé la seconde personne du singulier. C'est, entre autres raisons, parce que si grand qu'il soit, il ne dédaigne personne et n'excepte pas les plus humbles de la nourriture de sa parole ; jamais à l'avenir un roi ou un tyran, ne devra dans son arrogance mépriser le plus obscur particulier. Mais ayant été à l'école des saintes lois, il perdra son orgueil et à l'exemple du roi des rois sera accessible aux plus misérables. On serait tenté de voir là une leçon à l'orgueil d'Hérode ou d'Archélaüs de Judée, un roi de Judée seul, au premier abord, paraissant pouvoir être considéré comme instruit dans la loi mosaïque et

ce roi ne pouvant être Agrippa, car Philon n'aurait appelé son ami ni tyran ni arrogant. Ce livre aurait été composé avant l'an 6 après J.-C., temps où Archélaüs fut déposé et depuis lequel la Judée cessa d'avoir des rois jusqu'au moment où Caligula rétablit ce titre en faveur d'Agrippa. Mais l'auteur a-t-il nécessairement en vue un roi de Judée? Le mot qu'il place dans sa bouche « quand même j'arriverais à posséder l'empire de la terre et de la mer » ne serait-il pas, en ce cas, par trop invraisemblable ? à moins qu'il ne s'agisse de l'avenir messianique, mais alors le passage ne nous sert de rien pour la chronologie. D'un autre côté, n'est-il pas croyable qne Philon, avec son judaïsme philosophique fait pour le monde entier et devant s'assimiler le monde entier, pouvait trouver raisonnable l'espérance que le maître du monde romain devînt un jour lui-même disciple des lois mosaïques ? Il nous représente quelque part (*Legatio*, 40) l'empereur Auguste comme ayant fait hommage à l'autel du temple de Jérusalem d'holocaustes quotidiens, qui devaient se perpétuer à ses frais, parce qu'il jugeait nécessaire qu'il y eût sur la terre un lieu consacré au Dieu invisible. Il nous montre en même temps l'impératrice Livie décorant le même temple de coupes d'or et d'une multitude de riches offrandes, parce qu'elle était douée d'un esprit viril, qui ne voyait dans le sensible que le symbole de l'intelligible. On se souvient aussi que le frère de Philon, le riche et pieux Lysimaque, intendant de la mère de Germanicus et de Claude, fut un vieil ami de ce dernier. Ainsi il est douteux qu'un roi de Judée soit visé par notre passage. Tout au plus peut-on, si notre auteur a voulu parler de l'avenir, voir dans sa confiance un signe qu'il écrit avant que les maux des Juifs et d'abord la persécution de Séjan eussent rendu prudent un ton plus modeste.

Enfin, dans le huitième livre (*de Spec. leg.*, II, 5) l'auteur oppose au luxe insolent de certains parvenus la conduite de personnages au pouvoir, qui sont de haute naissance, possèdent d'immenses richesses et cependant mènent quelquefois la vie la plus simple et la plus frugale. C'est à cause de leur beau

naturel et de la bonne éducation qu'ils ont reçue dès le premier âge. Elle leur a appris a être hommes avant d'être gouverneurs. Aussi remplissent-ils les villes d'abondance et de paix : ils sont vraiment des gouverneurs. Il a existé de tels personnages en assez grand nombre jusqu'au moment où l'auteur écrit (οὐκ ὀλίγοι μέχρι νῦν). D'ailleurs il est expressément question d'eux au présent (χαριζόμενοι). La manière dont leur position est qualifiée (ἐν ταῖς μεγάλαις ἡγεμονίαις) ne convient qu'à des souverains ou à des gens pourvus soit de grands commandements soit du gouvernement d'une province. Quelquefois (ἔστιν ὅτε) ils se tournèrent vers le régime frugal des pauvres. Faut-il entendre par là qu'ils interrompent de temps en temps une vie somptueuse pour mener quelques jours une vie dure suivant le conseil et la pratique de Sénèque (*Ep.*, 18, 3 ss.) ainsi que celle de tel ou tel de ses amis ? mais la suite semble indiquer qu'ils disent au luxe un adieu définitif (καὶ τὰ πρὸς κοίτην ἔστιν ὅτε χαμαίστρωτα, πολλὰ ἰχαιρεῖν φράσαντες κλίναις ἐλεφαντίναις, etc.).

On voudrait bien savoir les noms de ces hommes auxquels notre auteur fait allusion et parmi lesquels il ne serait pas impossible de faire une place à l'empereur Auguste lui-même à cause de sa simplicité bien connue. Mais trop d'hypothèses sont possibles. Il serait vain de les formuler et de les discuter. Ce qui est certain c'est qu'il ne faut pas penser à Flaccus, qui mérita bien d'être loué par Philon pour les premières années de son administration (*in Flaccum*, 1), mais ne mena jamais une vie simple (φιλόκοσμος ἐν τοῖς μάλιστα γεγονώς, etc., *ibidem*, 18).

Les faits relatifs à l'histoire générale ne nous donnent en somme qu'une date probable, celle de l'achèvement de la section avant la fin du règne d'Auguste. Tournons-nous vers la vie et l'activité de Philon lui-même. Il est utile à notre entreprise de discerner quel il était dans chaque partie de sa carrière d'écrivain ; de plus il peut s'offrir dans ce qu'il nous laissera voir de sa vie des indications ayant tout de suite une valeur chronologique.

B. — Les faits relatifs à la vie de Philon.

1° Les huit premiers livres de l'*Exposition* nous apprennent-ils quelque chose sur l'état de l'auteur avant qu'il se mît à les écrire? Il me paraît qu'il avait déjà voyagé.

Faisant dans l'*Abraham* (14) une énumération par ordre croissant des motifs qui poussent à voyager, il la termine par le désir de s'instruire et ajoute que ceux qui n'ont jamais quitté le pays natal sont par rapport aux autres comme des aveugles par rapport aux gens qui voient clair.

Il n'aurait guère pu parler ainsi, s'il avait dû se ranger au nombre de ceux à qui il adresse ce mauvais compliment. Plusieurs indices donnent à penser qu'il avait été en Palestine. Ainsi il signale dans le second livre (*de Abrahamo*, 27) la fumée qu'on voit toujours s'élever et le soufre qu'on exploite aux lieux où furent Sodome et Gomorrhe; dans le cinquième (*de Josepho*, 3) les citernes à recevoir l'eau de pluie; dans le septième (*de Spec. leg.*, I, *de Praemiis sacerdotum*, 1) les nombreux troupeaux de chèvres, de bœufs et de moutons de la Palestine; enfin au huitième (*de Spec. leg.*, II, *de Septenario*, 20) les veines de terre profonde et fertile qui sillonnent les parties pierreuses de ce pays. L'état de pauvreté des prêtres palestiniens (*de Praemiis sacerdotum*, 5) appartient au même ordre d'indications.

Pour Jérusalem même, je vois la trace d'un souvenir personnel au septième livre (*de Spec. leg.*, I, *de Monarchia*, II, 1) dans la manière dont l'auteur décrit le concours des foules pieuses arrivant de tout pays à Jérusalem pour chaque fête; leurs sentiments; les saintes amitiés qu'on forme avec des inconnus de la veille; les mœurs qui se mêlent pour l'union des cœurs devant les sacrifices et les libations, c'est-à-dire en particulier, si je ne me trompe, à la table du repas pascal. Qu'on relise aussi la description du temple juste et précise dans sa brièveté (*ibidem*, 2). Enfin si l'auteur ne dit jamais « j'étais là, telle chose m'advint », il me paraît difficile qu'il

eût donné ces renseignements d'un ton de docteur, s'il n'avait été témoin oculaire. Mais ses voyages et spécialement le seul dont nous saisissions ici des souvenirs, n'auraient-ils pas été entrepris dans la période même où Philon écrivait notre section? Il faudrait alors les placer entre le premier et le second livre, puisque nous les avons trouvés indiqués dès le second (*de Abrahamo*, 14 et 27). Je pense toutefois qu'ils sont antérieurs au premier. Car puisque l'auteur prend soin de nous avertir à la fin du huitième livre qu'il va interrompre son ouvrage pour le reprendre à l'occasion, n'aurait-il pas fait, soit à la fin du premier livre, soit au commencement du second, une remarque analogue, surtout, par exemple, à l'occasion de l'absence prolongée qu'aurait nécessitée un voyage en Palestine?

2° Nous avons cru précédemment trouver que l'auteur, quand il achevait notre section, était arrivé tout au plus aux limites de la quarantaine. Cette donnée est confirmée par le contenu même de la section. On voit en effet que lorsqu'il l'écrivait, il n'était encore parvenu, ni à la plénitude de ses idées, ni à ce que j'appellerai l'indépendance et l'autorité magistrales en matière théologique. Pour prouver pleinement le premier point, je devrais exposer l'état de sa pensée dans l'*Exposition de la Loi*, puis ce qu'elle devint plus tard et faire la comparaison. Cette tâche dépasse les limites du présent opuscule : elle sera mieux remplie dans l'étude générale sur Philon. Pour le moment je me contente de renvoyer au chapitre sur le *Commentaire allégorique* où je signalerai du moins les différences caractéristiques des deux états de pensée en en discutant l'importance.

Quant au second point, c'est aussi dans le chapitre sur le *Commentaire* qu'il conviendra de le traiter, car c'est seulement après avoir vu avec quel dédain Philon y parle du sens littéral des Écritures, de quel ton il y exprime ses propres opinions et comment il y traite d'habitude ceux qui ne les partagent pas, qu'on pourra bien apprécier l'absence de telles allures dans l'*Exposition* et au contraire la déférence avec

laquelle il y cite souvent les exégètes, non seulement à propos d'interprétations allégoriques, mais même pour des commentaires du sens littéral. Ce que je puis donner maintenant ce sont les exemples de cette déférence.

Dans le premier livre (*de Opificio*, 25), voici comment il introduit la première raison pour laquelle Dieu a créé l'homme en dernier lieu : « Ceux qui approfondissent la loi et qui en expliquent le contenu aussi complètement que possible en en faisant le plus minutieux examen disent... » Et il accepte leur explication (ἥδε μὲν αἰτία πρώτη δι' ἣν ἄνθρωπος, etc.), à laquelle il en ajoute seulement d'autres. Au second livre (*de Abrahamo*, 20), après avoir commenté le sens littéral d'un passage de la *Genèse* il ajoute : « J'ai entendu cependant aussi des hommes savants dans la connaissance de la nature qui allégorisaient avec raison ce passage et disaient... » Au cinquième livre (*de Josepho*, 26; on se souvient que les troisième et quatrième livres sont perdus), après avoir donné de l'explication des songes par Joseph une première interprétation symbolique il en ajoute une seconde en disant : « J'ai entendu cependant des hommes qui donnaient d'une autre manière une explication symbolique complète de ce passage. La voici. » Au sixième livre (*de Decem oraculis*, 4) expliquant pourquoi Moïse a donné ses lois au désert et non dans une ville, il énumère d'abord trois raisons de ce fait et introduit ainsi la quatrième : « Quelques-uns énoncent une quatrième cause, qui ne s'écarte pas du sujet, mais serre de très près la vérité ». Dans le septième livre (*de Spec. leg.*, I, *de Circumcisione*, 2) après avoir donné quatre raisons de la circoncision, la première hygiénique, la seconde hiératique, la troisième physiologique et la quatrième politique, il ajoute : « Elles sont arrivées à nos oreilles, transmises de l'antiquité (ἀρχαιολογούμενα) chez des hommes divins qui ont mis tous leurs soins à expliquer les lois de Moïse. Pour moi, outre ce qui vient d'être énoncé, je pense que la circoncision est aussi le symbole de deux choses très nécessaires (le retranchement des plaisirs et celui de la présomption) ». Au même livre

encore (*de Spec. leg.*, I, *de Victimis*, 7), arrivé au sacrifice pour le salut, il se trouve devant une difficulté. « Après l'immolation de la victime, on ôte pour l'autel la graisse, le lobe du foie et les deux reins. Le reste sert à régaler celui qui a offert le sacrifice. Il ne faut pas passer outre sans avoir examiné avec exactitude pourquoi ce sont des parties de l'intérieur de la victime qui sont consacrées. Souvent, raisonnant en moi-même et faisant des recherches sur ce sujet, je me suis mis en peine de savoir pourquoi donc enfin la loi a fait mettre à part le lobe du foie, les reins et la graisse, comme prémices des animaux offerts en sacrifice, et non le cœur ou le cerveau, les deux viscères dans l'un ou dans l'autre desquels réside la partie directrice de l'âme. Je pense que plusieurs autres de ceux qui lisent les Saintes Écritures plutôt avec l'intelligence qu'avec les yeux, se poseront le même problème. Si après examen ils trouvent une cause plus probable que celle que je vais donner, ce sera à la fois pour leur avantage et pour le nôtre, sinon qu'ils jugent si celle que nous avons trouvée est valable : la voici... ». Ici l'auteur ne cite pas des explications d'autrui pour les adopter, mais on voit avec quelles formes polies il annonce la sienne. Enfin le huitième livre (*de Spec. leg.*, II, *de Septenario*, 18 et 19) nous offre deux passages à noter. Dans le premier après l'explication historique de la Pâque nous lisons : « Mais pour ceux qui ont coutume de tourner le sens littéral en allégorie, le passage de la Mer Rouge signifie d'une manière énigmatique la purification de l'âme ». Et dans le second : « Les exégètes des saintes Écritures disent aussi que l'aliment sans levain est un don de la nature et celui qui est levé un produit de l'art. Puis donc que la fête du printemps est un souvenir de la naissance du monde, etc. ». Ainsi, il n'est pas un de nos huit livres où l'auteur n'ait recours aux opinions d'autres exégètes, et quand il parle d'eux c'est toujours avec considération.

Si l'auteur n'avait pas encore acquis pendant cette période la plénitude de ses idées et celle de son autorité, on peut

conclure de ces deux faits (dont je ne puis donner, comme je l'ai déjà dit, la preuve complète que dans le chapitre sur le *Commentaire allégorique*) qu'il n'était pas encore alors parvenu à la vieillesse. Cependant Grossmann affirme que dans un passage du *Joseph* (22) Philon se présente lui-même comme un vieillard. Voyons donc ce passage. L'auteur veut y montrer que la vie ressemble à un songe rapide. Il en appelle à l'expérience des gens éveillés. « Que chacun d'eux, dit-il, examine, et il s'en convaincra par son propre exemple, sans avoir besoin de mes preuves, surtout si l'on se trouve déjà avancé en âge. Un tel a d'abord été nouveau-né et ensuite enfant, puis jeune garçon, puis adolescent, et plus tard jeune homme, puis homme fait et vieillard en dernier lieu, mais non pas le tout à la fois. N'est-il pas vrai que dans l'enfant le nouveau-né a disparu, l'enfant dans le jeune garçon, le jeune garçon dans l'adolescent, l'adolescent dans le jeune homme, le jeune homme dans l'homme fait, l'homme fait dans le vieillard, et la vieillesse à la fin? Vite, bien vite, chacun des âges épuisant sa force meurt avant l'âge qui le suit, la nature nous apprenant doucement à ne pas craindre la mort qui succède à tous ces âges, puisque nous avons aisément supporté les morts précédentes, celle du nouveau-né, celle de l'enfant, celle du jeune garçon, celle de l'adolescent, celle du jeune homme, celle de l'homme fait, aucun de ces âges n'existant plus lorsqu'arrive la vieillesse ». Nous avons ici un lieu commun. Pour le développer, il n'était pas besoin d'être vieux. C'était assez de la gravité du moraliste, surtout si ce moraliste était en même temps un philosophe pénétré de l'idée que la vie terrestre n'est qu'un moment de l'existence de l'âme. Si l'auteur fait appel à l'expérience de ceux qui sont avancés en âge, il le pouvait sans être lui-même de leur nombre. S'il dit que la nature *nous* apprend à ne pas craindre la mort finale, puisque *nous* avons facilement supporté celles des âges précédents, y compris celle de l'homme fait, ces dernières lignes n'ont pas non plus la précision d'un témoignage personnel. On peut admettre que l'auteur parle

en général, au nom de la condition humaine avec laquelle il s'identifie. D'autant plus que dans nos huit livres je ne vois pas qu'on puisse joindre d'autres passages à celui-ci pour fortifier l'impression que l'auteur aurait eu alors un grand âge. Bien au contraire.

3° Maintenant il est utile pour la comparaison avec la seconde section de l'*Exposition* et surtout avec le *Commentaire allégorique* de savoir quelles étaient pendant cette période les idées de Philon sur le meilleur genre de vie et jusqu'à quel point il le réalisait. Suivons toujours l'ordre des livres, quelque monotone que puisse être ce mode d'exposition. Ainsi nous descendons le cours du temps, ce qui est ici notre affaire capitale, et si quelque changement se produit chez l'auteur dans la durée d'une même période, nous pourrons le saisir et le signaler à son moment.

D'après le premier livre, le premier homme, très supérieur sous le rapport du corps et sous le rapport de l'âme à ses futurs descendants (*de Opificio mundi*, 47-49) devint, aussitôt après sa création, citoyen du monde, la grande cité et par conséquent concitoyen, mais à un rang inférieur, des natures divines qui existaient avant lui. De ces êtres divins les uns, c'est-à-dire les astres, sont pourvus de corps tandis que les autres sont purement intelligibles. On ne s'étonnera pas que notre auteur, avec l'antiquité presque tout entière, considère les astres comme des êtres animés. Ils sont pour lui des dieux visibles, mais subordonnés au dieu par excellence (7 et 14; cf. *de Monarchia*, I, 1) des frères de l'homme, quoique d'une essence plus pure (*Decem orac.*, 14). Sur la terre, quartier de la grande cité qui lui avait été assigné, le premier homme cherchait par toutes ses paroles et tous ses actes à plaire au Père et au Roi, en s'efforçant de le suivre et de lui ressembler, au moyen des vertus (50). Dans cet état, avant la création de la femme, il menait une vie solitaire (ἔτι δὲ τοῦ ἀνδρὸς μονήρη βίον ζῶντος, 54). Mais, seul être raisonnable sur la terre il se tenait certainement en communication, du moins par le regard, avec ces grands citoyens du monde (μεγαλοπολῖται,

50), les astres, dont la contemplation est si douce, si belle et si instructive pour ses descendants (17, 23, 51). Tant que l'homme fut ainsi un et seul il prenait, autant que sa condition mortelle le lui permettait, la ressemblance du monde et de Dieu (53). Mais lorsque la femme eut été aussi façonnée, l'amour fit naître chez l'un et chez l'autre le désir de s'unir pour la naissance de leur semblable. Alors ce désir engendra le plaisir du corps qui est le principe des injustices et des transgressions (τὴν τῶν σωμάτων ἡδονὴν ἐγέννησεν ἥτις ἐστὶν ἀδικημάτων καὶ παρανομημάτων ἀρχή), par le moyen duquel on échange contre une vie mortelle et malheureuse, la vie immortelle et heureuse » (53). D'après notre auteur la déchéance de l'homme fut causée par son abandon au plaisir en remplissant une fonction naturelle (cf. Clément d'Alex., *Strom.*, III, 14, 94 et 17, 103). Il était d'ailleurs impossible, à cause de sa condition mortelle, qu'il continuât à se maintenir dans son état primitif (53).

Ainsi vivre en citoyen du monde, dans le commerce avec les membres supérieurs de la grande cité, astres et natures invisibles; s'efforcer de ressembler au monde et à Dieu; éviter autant que possible le plaisir du corps, qui est le principe du mal; voilà d'après les lignes qui précèdent notre état normal, puisque c'était celui de notre premier père avant sa chute; il apparaît qu'il faut éviter autant que possible de s'unir à la femme, puisque dans la misérable condition de la nature mortelle (53) cette union a pour conséquence inévitable le plaisir du corps, principe du vice et du malheur. Le fait de vivre seul est présenté comme pourvu d'une valeur exceptionnelle (54). Dieu est seul. Il a fait un seul monde en le rendant semblable à lui sous ce rapport. (L'auteur répète deux fois cette idée dans sa dernière page. Εἷς ἐστιν ὁ γεγονὼς κόσμος, ἐπειδὴ καὶ εἷς ὁ δημιουργός, ὃς ἐξομοιώσας αὐτῷ κατὰ τὴν μόνωσιν τὸ ἔργον, et εἷς ὁ ὢν ἐστὶ καὶ ὅτι πεποίηκε τὸν κόσμον καὶ πεποίηκεν ἕνα, ὡς ἐλέχθη, κατὰ τὴν μόνωσιν ἐξομοιώσας αὐτῷ, 61.) Et tant que l'homme était unique, il était semblable, nous l'avons vu, au monde et à Dieu (Μέχρι γὰρ εἷς ἦν, ὡμοιοῦτο κατὰ τὴν γένεσιν κόσμῳ καὶ θεῷ, 53).

Sans doute ici les idées d'unité et de simplicité (cf. 61, (ὁ ἁπλότητι) se mêlent à celle de la solitude.

Mais je n'ai pas ici à analyser toute la complexité de la pensée de notre auteur. Il me suffit que la vie contemplative dans la retraite y soit évidemment présentée comme la vie normale. C'est d'ailleurs ce que va confirmer notre second livre.

Commençons par prendre l'introduction (*de Abrahamo*, 1-12), commune à l'*Abraham*, à l'*Isaac* et au *Jacob*, nous y trouvons d'abord (3 et 4) un parallèle détaillé entre le sot (ὁ φαῦλος) et l'homme de sens (ὁ ἀστεῖος). « Le sot recherche la place publique, les théâtres, les tribunaux, les salles de délibération, les assemblées populaires, tous les groupes et toutes les associations d'hommes,... au contraire, l'homme de sens, jaloux de mener une vie étrangère à l'embarras des affaires, se met à l'écart et chérit l'isolement (μόνωσιν), jugeant bon d'être inconnu au grand nombre, non par haine de l'humanité (car il est aussi ami des hommes qu'on peut l'être) mais parce qu'il a rejeté le vice auquel s'attache la multitude, qui se réjouit de ce qui mérite des gémissements et qui s'afflige lorsqu'il serait beau d'être joyeux. Voilà pourquoi il s'enferme à la maison et y reste le plus souvent, passant à peine le seuil de la porte; ou bien, à cause de ceux qui viennent trop fréquemment le voir, il sort de la ville et s'établit à la campagne dans un endroit solitaire, préférant avoir pour compagnons de vie l'élite des hommes de toute race, dont les corps, il est vrai, ont été détruits par le temps, mais dont les vertus sont entretenues en vivante flamme par les écrits qu'ils on laissés, en vers ou en prose et qui ont pour effet d'améliorer l'âme. »

Rien de plus net. On peut se demander, comme ce morceau fait partie d'un développement sur la repentance et l'amélioration, dont le type est Énoch, si la vie solitaire dont il s'agit n'est pas provisoire, conformément à une théorie que nous rencontrerons bientôt et d'après laquelle une période de solitude est nécessaire à qui doit changer de vie, pour

détruire dans son âme les traces du vice et la rendre ainsi capable de recevoir la vertu. Mais dans le développement dont le morceau fait partie, ce qui est visé, après l'indication de la repentance, c'est le fait d'avoir passé à *la* vie meilleure (πρὸς τὸν ἀμείνονα.... πρὸς τὸ βέλτιον ἡ μεταβολή). Celui qui a été l'objet de cette grâce (κεχαρισμένος) n'est pas en effet seulement en route vers la vie meilleure, comme on pourrait le penser à cause de l'emploi de πρὸς ; il a été transporté du premier état dans le second (ὁ μεταθείμενος, ὁ μετατεθείς). Μεθορμίζεται explique en quoi consiste le passage. Sa vie antérieure a disparu (τὸν ἀρχαῖον ἠφανίσθαι βίον). Elle était le vice (ἡ κακία), tandis que la vie qui lui a succédé est la vertu (ἡ ἀρετή, cf. 9). Aussi dans le morceau lui-même est-ce le sot et le sage (ὁ φαῦλος, ὁ ἀστεῖος) qui sont opposés ; le sot est un homme dans l'état transitoire où la force du vice troublerait l'âme et rendrait une solitude plus ou moins longue nécessaire pour arriver à la stabilité (au § 46 on peut voir encore l'opposition de l'ἄφρων et de l'ἀστεῖος qui est aussi appelé ὁ σοφός). Après cela il est presque inutile de rappeler que non seulement la solitude de l'ἀστεῖος n'est indiquée dans le morceau comme un régime provisoire, mais que tous les détails de la description conviennent à une retraite choisie par goût et durable.

Toujours dans l'introduction du second livre, nous avons après Enoch, Noé, type du juste (et en même temps du repos, à cause de la vie calme, tranquille, constante et paisible du sage, 5). A ce propos nous apprenons qu'il n'y a pas pour le sage d'autre famille, d'autre parenté et d'autre patrie que les vertus et les actes conformes aux vertus (6). Cette assertion est appuyée sur un endroit de la *Genèse*, bien singulièrement traduit. D'après notre auteur, Moïse glorifie à tel point l'ami de la vertu qu'en donnant sa généalogie il ne fait pas comme pour les autres le catalogue de tous ses aïeux du côté des hommes et du côté des femmes, mais celui de certaines vertus. « Car voici, dit-il, la généalogie de Noé : Noé était un homme juste, parfait par rapport à la génération au milieu de laquelle il vivait ; il plut à Dieu » (6).

Ainsi le sage, dans la vie calme et paisible qu'il mène à l'écart, nous est même représenté comme n'ayant plus d'autre famille et d'autre patrie que les vertus. Arrivé au plus haut degré qu'il puisse atteindre, il jouit de la félicité la plus pure, en voyant Dieu. « La vue par les yeux surpasse en beauté toutes les autres sensations, car c'est seulement par elle que sont saisis les plus beaux des êtres, le soleil et la lune, l'ensemble du ciel et du monde. Mais la vue par la maîtresse partie de l'âme surpasse à son tour les effets des autres puissances de l'âme, qui sont groupées autour de cette partie. Je veux parler de la sagesse, laquelle est la vue de l'esprit. Celui à qui il est arrivé, non seulement de saisir par la science le reste de la nature, mais encore de voir le Père et le Créateur de l'univers, que celui-là sache qu'il est parvenu au comble de la félicité. Car il n'y a rien de plus élevé que Dieu : si après avoir tendu vers lui l'œil de l'âme, on a réussi à le voir, qu'on souhaite la durée et la permanence d'un tel état. En effet les voies qui y montent sont pénibles et lentes ; mais la descente, par l'entraînement de la rapidité de la pente, est prompte et facile. Nombreuses sont les causes qui nous tirent violemment en bas, mais leur effort est inutile, lorsque Dieu, ayant suspendu à ses propres puissances notre âme, la tire à lui par une force supérieure » (12).

Ce morceau termine l'introduction. Dans le corps du livre nous trouvons qu'Abraham, sur l'ordre de Dieu, quitte son pays et sa parenté, puis même s'éloigne de toute ville pour s'enfoncer dans un pays désert. Quel autre, ajoute l'auteur, n'eût gémi et ne fût revenu chez lui ? Seul l'homme de sens (ὁ ἀστεῖος) regarde au contraire « comme la vie la plus agréable, celle qui se passe à l'écart de la foule (βίον ἥδιστον νομίζων τὸν ἄνευ τῆς τῶν πολλῶν σωνδιαιτήσεως). Et avec raison. Car ceux qui cherchent Dieu et désirent le trouver, aiment l'état d'être seul, qui lui est cher. C'est premièrement sous ce rapport qu'ils se hâtent de devenir semblables à la nature bienheureuse » (τὴν φίλην αὐτοῦ μόνωσιν ἀγαπῶσι, κατ' αὐτὸ τοῦτο πρῶτον σπεύδοντες ἐξομοιοῦσθαι τῇ μακαρίᾳ καὶ εὐδαίμονι φύσει, 18). Nous avons

déjà vu dans le *de Opificio mundi* un trait analogue (κατὰ τὴν μόνωσιν ἐξομοίωσας αὐτῷ, 61). Sans doute le but pour l'homme est de passer de la dualité à l'*unité*, de devenir ainsi semblable au Dieu *unique*, mais quoiqu'il soit possible de se recueillir au milieu de la foule, l'auteur n'a pas encore reconnu cette vérité ; il assure ici de la manière la plus précise (comme dans les passages précédents) que la vie la plus douce est celle qui se passe sans le commerce avec le grand nombre et qu'en conséquence ceux qui désirent trouver Dieu aiment à vivre dans la solitude. Car quelque complexe que soit le sens du mot μόνωσις, on ne peut pas ne pas y voir, à cause du contexte, le fait de vivre seul, au sens propre de cette expression. Mais dans le *Commentaire Allégorique* l'auteur nous apprendra qu'il était dans l'erreur au temps où il croyait qu'on ne peut pas trouver la solitude au milieu des foules (*Leg. all.*, II, 21). Si l'*Isaac* et le *Jacob* qui formaient avec l'*Abraham* un même groupe, puisque comme je l'ai déjà indiqué, l'introduction de l'*Abraham* leur est commune, nous étaient parvenus, il est vraisemblable qu'on trouverait dans ces troisième et quatrième livres le même ordre de sentiments.

Mais tous les sages ne peuvent pas mener ainsi dans une tranquille retraite la vie idéale. L'égoïsme ayant produit sur la terre la diversité des cités humaines (*de Josepho*, 86) il faut montrer comment le sage doit quelquefois s'adapter par dévouement, comme politique, comme magistrat, à ces milieux inférieurs, et travailler pour le peuple sans jamais céder à ses caprices (*ibidem*, 7 ; 11, 14). Tel sera l'objet du cinquième livre, le *Joseph*. On reconnaît là une idée analogue à celle de Platon, dont les sages se sacrifient à l'occasion de sa République. Philon était d'ailleurs poussé dans cette voie par l'exemple de Moïse, à la fois législateur et chef des Hébreux, ainsi que par la nécessité où il allait être de commenter après la loi naturelle représentée par les patriarches, les lois données aux Hébreux par Moïse. Mais comme en reconnaissant et en décrivant le rôle politique du sage, Platon aurait éprouvé une extrême répugnance à se mêler à la

vie publique des Athéniens, de même nous savons combien notre auteur sera malheureux, lorsqu'il lui faudra, dans des circonstances que nous n'avons pas encore essayé de déterminer, ne pas se contenter de tracer la théorie, mais passer à la pratique.

Nous avons vu dans l'introduction de l'*Abraham* l'homme de sens vivre à l'écart de la foule, parce qu'il a rejeté le vice auquel elle s'attache. Cette idée que les villes sont l'impur séjour du vice est développée au début du sixième livre avec vivacité et amertune. Notre auteur y répond à ceux qui sont embarrassés de savoir pourquoi Moïse a donné ses lois, non dans une ville, mais dans les profondeurs du désert. « Il faut dire d'abord que presque toutes les villes sont pleines d'inexprimables maux ; impiétés vis-à-vis de Dieu, injustice des hommes vis-à-vis les uns des autres. Car il n'est rien qui n'y soit frelaté ; la légitimité y est éclipsée par la bâtardise et la vérité par la vraisemblance que la nature convainc de mensonge, mais qui dans les villes réussit à tromper par les apparences dont elle se revêt. Là s'épanouit ce qu'il y a de plus dangereux, le fol orgueil, devant lequel certaines gens demeurent stupéfaits et se prosternent, donnant aux vaines opinions un aspect impuissant par des couronnes d'or, des robes de pourpre, une quantité de serviteurs et de véhicules, sur lesquels ceux qu'on appelle les heureux sont portés en l'air, attelant tantôt des mulets et des chevaux, tantôt même des hommes, qui portent sur leur cou le poids des litières et dont l'âme est encore plus froissée que le corps à cause de l'excès de l'insulte » (*de Decem oraculis*, 1). Mais de tous les maux le pire et celui qui engendre tous les vices est encore l'ignorance du vrai Dieu qui se manifeste dans les villes par tant de temples, d'autels et d'idoles (2). Voilà une première raison pour laquelle Moïse est allé donner ses lois au désert.

Il y en a une autre : « Moïse a aussi pensé en second lieu qu'il est nécessaire à celui qui doit recevoir dans son âme les saintes lois de se nettoyer et de se purifier des taches difficiles à laver qui lui ont été imprimées dans les villes par le

contact du ramassis d'hommes qui en composent la foule. On ne peut recevoir les lois que lorsqu'on est allé habiter à part, et non aussitôt après, mais au bout d'un long temps, lorsque les empreintes des anciennes prévarications, s'effaçant peu à peu, ont fini par disparaître. C'est aussi de cette manière que les bons médecins sauvent leurs malades. Car ils ne croient pas devoir leur donner des aliments avant d'avoir fait disparaître les causes de la maladie. En effet tant qu'elles demeurent la nourriture ne produit aucun bien, elle nuit en entretenant l'affection » (2). On a reconnu la théorie de la retraite provisoire que j'ai annoncée plus haut : nous la trouverons encore dans la seconde partie de l'Exposition.

Le même goût pour la retraite, le même dégoût de toute vie d'affaires se retrouvent dans les traités qui suivent.

Au § 3 du *de Monarchia*, I, dans un grand passage contre l'idolâtrie, après avoir montré la facilité avec laquelle s'étend la fumée de la superstitution et le danger pour les partisans de la vraie piété d'être emportés par le courant, danger dont ils ne se sont sauvés que parce que Dieu leur imprime profondément son idée, il définit aussi l'idéal de vie : « N'est-ce pas la vie trois fois heureuse de s'attacher avec amour au service de la cause la plus ancienne de toutes, et de ne pas daigner avant le roi, servir ses subalternes et ses gardes. »

Nous trouvons au livre suivant un texte contre l'ivresse dont nous aurons occasion de voir le contraste avec le texte déjà signalé du *de Fuga et Inventione*. Il s'agit des règles auxquelles doit se soumettre le grand prêtre dans ses fonctions; il lui est interdit de s'enivrer et il doit sacrifier à jeun; l'auteur généralise cette défense : l'ivresse est défendue « absolument » (συνόλως) comme étant « très nuisible à toutes les affaires de la vie » ; la même défense est répétée dans la section suivante (*de Justit.*, II, 367), nous n'en sommes pas encore à la théorie de « l'ivresse à jeun » que nous trouverons dans *le commentaire*; Philon interdit au sage ce qu'il lui permettra formellement plus tard. Le grand prêtre, qui dans

ressants sur l'idéal philonien à cette époque : les textes législatifs prêtent moins peut-être à cette sorte de confession personnelle que les textes historiques de la Genèse : pourtant nous ne voulons pas quitter cette première partie de l'Exposition de la loi sans citer un passage où l'idéal de solitude de Philon, et surtout son dégoût des affaires de la cité, s'expriment d'une façon singulièrement nette et comme s'il pressentait déjà la nécessité d'abandonner ses études pour la vie publique. « Tous ceux qui, chez les Hellènes ou chez les barbares, sont ascètes de la sagesse, vivant sans reproche, ne voulant être ni injustes, ni répondre par une injustice, évitant la compagnie des hommes affairés, ont dans les contrées où ils passent leur vie rejeté tribunaux, conseils, marché, assemblées et en général tout thiase et tout concours des hommes vulgaires : ils veulent une vie sans guerre et paisible : ils contemplent la nature et ses parties les meilleures : ils sont devenus de vrais cosmopolites qui ont pensé que le monde est une cité, que les compagnons de la sagesse sont les citoyens inscrits dans la vertu, qui dans leur croyance préside au gouvernement commun » (*de Septen.*, p. 279, 3).

Donc abandonner la vie des cités pour se livrer à la spéculation philosophique, voilà la vie véritable, et si la solitude n'est pas expressément recommandée, le refus de participer aux assemblées de toutes sortes en est bien l'équivalent.

Nous pouvons maintenant résumer les traits de l'idéal de vie dans ces huit premiers traités : nous y trouvons :

1° Une idée dominante et commune à toute cette période, à savoir l'éloge de la solitude, de la frugalité qui convient à l'homme de sens qui vit dans la contemplation de Dieu et de l'univers : la participation à la vie familiale, à la vie publique est rejetée ou dédaignée, jugée dangereuse et en tout cas inutile :

2° L'indication d'une règle de conduite qui convient non pas à l'homme de sens, à proprement parler, mais au convalescent moral, au repentant : la condition nécessaire de son

les railleries ; plus tard dans le *Commentaire Allégorique*, l'auteur lui-même devait blâmer dans une mesure que nous aurons à déterminer, cette austérité ; ici tout entier à son idéal de simplicité, il répond aux railleurs qu'ils inquiètent fort peu ceux qui ont résolu de vivre d'après Dieu et pour complaire à l'être réel ; « ceux-ci instruits à mépriser les plaisirs de la chair, poursuivent les joies et les félicités, en s'exerçant à la contemplation des choses de la nature » (3).

Cette contemplation, comme il est dit plus loin, nous fait « sauter de la terre au ciel ; l'âme, ailée, s'élève désirant entrer dans les rangs et dans le chœur du soleil et de la lune et de l'armée sacrée et harmonieuse des autres astres » (6).

Tandis que la plupart de ces préceptes s'appliquent au sage en général, nous voyons apparaître dans le *de An. Sacr. Idon.*, la préoccupation du sage qui se repent, qui jouera plus tard un si grand rôle. Dans le de *Decem oraculis* celui qui va recevoir les saintes lois doit se retirer d'abord pour sacrifier dans la solitude complète ; dans le passage actuel il s'agit d'un débutant dans la moralité, celui qui, pour se repentir de ses fautes, offre un sacrifice pour le péché ; « le lieu de ce sacrifice, dit-il, c'est le temple... car (le législateur) ne permet pas que (celui qui sacrifie) offre son sacrifice en dehors du temple, ne voulant pas que les fautes, commises auparavant par le repentant, soient appréciées par les raisons insensées et les bouches sans frein des calomniateurs et des gens haineux, mais qu'elles restent en dedans des limites sacrées où a lieu la purification » (p. 248, 11). Nous constatons ici le souci d'épargner à l'homme en état de repentir, et par conséquent de progrès moral, les reproches et les médisances sur ses anciennes fautes ; cette sorte de retraite dans le temple ressemble beaucoup à la retraite provisoire dont il a été parlé au § 2 du *de Decalogo*, et si ce n'est pas pour la même raison, le but (la possibilité du progrès et du repentir) reste le même.

Les traités suivants nous présentent peu de passages inté-

ressants sur l'idéal philonien à cette époque ; les textes législatifs prêtent moins peut-être à cette sorte de confession personnelle que les textes historiques de la Genèse ; pourtant nous ne voulons pas quitter cette première partie de l'Exposition de la loi sans citer un passage où l'idéal de solitude de Philon, et surtout son dégoût des affaires de la cité, s'expriment d'une façon singulièrement nette et comme s'il pressentait déjà la nécessité d'abandonner ses études pour la vie publique. « Tous ceux qui, chez les Hellènes ou chez les barbares, sont ascètes de la sagesse, vivant sans reproche, ne voulant être ni injustes, ni répondre par une injustice, évitant la compagnie des hommes affairés, ont dans les contrées où ils passent leur vie rejeté tribunaux, conseils, marché, assemblées et en général tout thiase et tout concours des hommes vulgaires ; ils veulent une vie sans guerre et paisible ; ils contemplent la nature et ses parties les meilleures ; ils sont devenus de vrais cosmopolites qui ont pensé que le monde est une cité, que les compagnons de la sagesse sont les citoyens inscrits dans la vertu, qui dans leur croyance préside au gouvernement commun » (*de Septen.*, p. 279, 3).

Donc abandonner la vie des cités pour se livrer à la spéculation philosophique, voilà la vie véritable, et si la solitude n'est pas expressément recommandée, le refus de participer aux assemblées de toutes sortes en est bien l'équivalent.

Nous pouvons maintenant résumer les traits de l'idéal de vie dans ces huit premiers traités ; nous y trouvons :

1° Une idée dominante et commune à toute cette période, à savoir l'éloge de la solitude, de la frugalité qui convient à l'homme de sens qui vit dans la contemplation de Dieu et de l'univers ; la participation à la vie familiale, à la vie publique est rejetée ou dédaignée, jugée dangereuse et en tout cas inutile ;

2° L'indication d'une règle de conduite qui convient non pas à l'homme de sens, à proprement parler, mais au convalescent moral, au repentant ; la condition nécessaire de son

précédent et d'une esclave italienne, Thermusa; Phraataque se rendit coupable de parricide et en même temps il est accusé d'inceste (cf. l'expression de Philon : τὰς ἀναρμόστους υἱῶν πρὸς μητέρας ὁμιλίας); il est tué peu après dans une révolte; son successeur Orodes ne tarde pas à être assassiné par les nobles dans un repas ou dans une chasse; Josèphe fait à ce propos cette remarque : « C'est l'habitude de tous (les Parthes) de porter l'épée » (elle rappelle le trait de Philon : « μεθ' ἡμέραν καὶ νύκτωρ ὁπλοφορεῖν). » On envoie une ambassade à Rome pour demander comme roi un fils de Phraatès, envoyé autrefois comme otage. Le nouveau roi, Vonon, ne tarde pas à être attaqué à l'instigation des Parthes eux-mêmes (car, remarque Josèphe, les barbares sont changeants par nature : σφαλερούς φύσει ὄντας; comparez Philon : τοῦ βαρβαρικοῦ μὴ πεφυκότος ἠρεμεῖν), par le roi des Mèdes, Artaban, qui prend sa couronne; il s'agit ici d'une guerre extérieure. S'il s'agit du royaume des Parthes, ce qui est assez vraisemblable, et d'événements contemporains, nous ne voyons pas d'événements qui s'en rapprochent davantage; nous admettons d'ailleurs qu'à des allusions à des faits récents se mêlent dans une proportion indiscernable, des généralités sur les mœurs et la législation perses. La révolution racontée par Josèphe date de l'époque de la fondation de Tibériade, c'est-à-dire de 16 après J.-C.; c'est peu après cette date et sous cette impression qu'a dû être composé notre livre.

C'est encore comme un avertissement céleste que Philon considère une grande famine qui a désolé le pays. Ce fait se trouve dans le dernier traité de la section, le *de Exsecrationibus*. Cherchons si c'est là un fait historique et si on peut le dater; dans un développement sur l'année sabbatique que l'on rencontre *de Septen.*, 1, Philon parle de la production intense, qu'on essaye à tort de tirer de la terre; « on la fatigue de tributs non seulement annuels, mais journaliers; » ceci dépasse l'inobservance de la loi juive; « la contrée, ajoute-t-il, énervée et ayant subi mille injures, après s'être déchargée du poids de ses habitants impies sera allégée. Et lorsque ayant

regardé autour d'elle elle ne verra plus personne de ceux qui ont détruit sa grandeur et sa dignité, qu'elle verra les places publiques sans troubles, sans guerres ni injustices, mais pleines de tranquillité, de paix et de justice, elle refleurira et rajeunira... » (p. 434, 7). Malgré la généralité de ces traits, il est possible que Philon, comme souvent lorsqu'il s'agit d'avertissement divin, ait pris occasion d'un fait contemporain; il s'agirait alors de la mauvaise récolte qui eut lieu en Égypte l'an 18 (*Tac. Ann.*, II, 59).

Il nous faut enfin terminer l'énumération des faits relatifs à l'histoire générale par une série de textes constatant l'injustice des gouverneurs et les vexations de toute sorte subies par les Juifs: remarquons d'abord que la première section de l'Exposition de la Loi ne fait allusion à aucune persécution; les Juifs ne paraissent pas plus atteints que les autres par les exactions des gouverneurs; les deux premiers livres de notre section ne renferment pas plus d'allusions à de pareils faits; ce n'est que dans les derniers livres (*de Constitutione Principum*, *de Præmiis et Pœnis*, *de Exsecrationibus*) que les Juifs sont présentés à la fois comme infidèles et malheureux; nous pourrions suivre d'assez près, semble-t-il, la suite des réactions que cause dans l'esprit de Philon, une persécution incessante et continue; il se plaint d'abord, dans le *de Constitutione Principum*, de l'isolement des Juifs; personne ne veut les aider. « Peut-être le peuple juif tout entier est comme un orphelin comparé à tous les autres; ceux-ci... ne manquent pas d'aides, mais lui, personne ne combat avec lui parce qu'il a des lois spéciales » (II, 365, 6); cette constatation où l'on sent un mélange de tristesse et de fierté, est suivie dans le même traité d'un sentiment de sourde révolte devant les vexations subies, c'est comme un avertissement aux persécuteurs de ne pas épuiser la patience des Juifs. « Le peuple juif est conciliant et ami de ses alliés et des hommes à intention paisible; mais il n'est pas méprisable, au point de céder par lâcheté à ceux qui commandent des entreprises injustes » (II, 372, 13). Plus tard le ton devient de plus en

plus découragé; Philon en appelle à la justice divine; les persécutions, croit-il, sont un avertissement donné par Dieu au peuple juif; ceux qui en sont les auteurs et qui raillent les gémissements des Juifs, ne s'aperçoivent pas que cet abaissement n'est que temporaire, et sera suivi d'un relèvement et d'une nouvelle prospérité (*de Exsecrationibus*, II, 436-437, 9).

En quoi consistaient ces vexations? Le seul grief nettement articulé est d'ordre religieux, comme l'indiquait déjà la fin du premier texte cité (νόμοις ἐξαιρέτοις χρωμένῳ, II, 365, 6); il est énoncé à la fin du *de Exsecrationibus* : « Eux (les persécuteurs des Juifs) se sont moqués de leurs gémissements, ils ont décidé par un vote qu'ils célèbrent les fêtes de l'État, leurs fêtes néfastes ! et se sont réjouis de leurs deuils... » (II, 436, 9). Il fut donc décidé, à un moment, que les Juifs seraient obligés d'assister aux fêtes de l'État, qui avaient, comme on le sait, un caractère religieux. La raison de ces malheurs, Philon la trouve dans l'infidélité des Juifs; quelques passages de ces derniers livres nous montrent une époque où l'apostasie est fort répandue. « Maintenant, dit-il, tu ne respectes ni les lois ni les coutumes nationales et tu dédaignes tout en masse, aussi tu manques du nécessaire et tu fais la cour aux usuriers... » (*des Peines et des Récompenses*, II, 425, 18); nous avons déjà remarqué que ces malheurs sont un avertissement divin (διὰ νουθεσίαν, *de Exsecration.*, II, 436, 9.)

Qui sont maintenant les persécuteurs ? C'est de l'injustice des gouverneurs que Philon se plaint surtout; dans le *de Constitutione Principum*, il oppose aux bons gouvernants le type du mauvais gouvernant. « Mais ceux qui sont revêtus de grands pouvoirs pour la perte et le dommage de leurs sujets, ce n'est pas gouvernants, mais ennemis qu'il faut les appeler. Ils agissent en ennemis irréconciliables. Et certes, ceux qui emploient la ruse dans l'injustice sont plus méchants que les adversaires ouverts; ceux-ci on peut facilement s'en défendre puisqu'ils montrent à nu leur malveillance; la méchanceté des autres est difficile à saisir et à chasser; comme dans un

théâtre ils prennent un habit étranger pour cacher leur véritable aspect » (II, 366, 7). Nous ne sommes pas assez sûrs de ne pas avoir affaire ici à une généralité et nous ne connaissons pas assez la personne des gouverneurs d'Égypte pour savoir si ce trait de la ruse s'applique spécialement à l'un d'eux : nous savons en tout cas que la ruse n'est pas le reproche principal que Philon fait à Flaccus dans le *Contre Flaccus* : c'est plutôt sa violence et sa cruauté qui sont mises en évidence ; d'autres indices nous permettent de croire que la persécution dont il s'agit ici n'est pas celle de Flaccus ; d'après le récit du *Contre Flaccus*, œuvre que nous possédons en totalité, nous ne voyons pas que ce gouverneur ait jamais forcé les Juifs à assister aux fêtes de l'État. Avant la persécution de Flaccus, nous ne pouvons rapporter les mesures prises ici contre les Juifs qu'à la domination de Séjan, qui commence vers l'an 19 ; nous savons qu'il persécuta les Juifs particulièrement à Rome, mais aussi dans toutes les parties de l'empire, et au surplus les malheurs auxquels Philon fait ici allusion paraissent se rapporter non pas seulement aux Juifs d'Égypte, mais à toute la race juive (κακοπραγίας τοῦ ἔθνους) *de Exsecrationibus*, II, 436, 9).

En résumé nous avons quelque raison de croire que cette section a été écrite à partir de l'an 17 ou 18, par conséquent à un intervalle de 3 ou 4 ans avec la fin de la première section ; sa rédaction s'est poursuivie jusqu'à une date que nous ne pouvons déterminer, mais qui tombe dans la période de faveur de Séjan jusqu'à 31 ; de plus nous pensons que les premiers traités de la section jusqu'au *de Creatione principum* exclusivement ont été écrits dans une période antérieure aux persécutions de Séjan.

A. [illegible] I. Massebieau et Émile Bréhier.

LETTRE DE M. S. REINACH

A PROPOS DU PSAUME XXII (v. 17)

MONSIEUR LE DIRECTEUR,

Voulez-vous me permettre une courte réponse à votre article sur le verset 17 du Psaume XXII?

Vous admettez que le texte grec ne résulte pas d'une interpolation chrétienne, mais vous contestez absolument que ce texte désigne le supplice de la croix. Or, je prétends qu'il désigne ce supplice de la manière la plus expresse et que pas un lecteur sachant le grec ne pouvait s'y tromper. J'ajoute que toute autre interprétation de ce texte conduit à une absurdité. En effet, s'il s'agissait de morsures ou de déchirures infligées au Juste par des chiens, le sujet de ὤρυξαν serait κύνες, qui est à deux lignes plus haut; il en résulterait que le verbe du verset suivant « ils ont compté mes ossements » aurait pour sujet « les chiens », qui ne savent pas compter; bien plus, il faudrait attribuer aux mêmes chiens l'acte de tirer au sort les vêtements du Juste (verset 19). Vraiment, on ne peut même pas discuter une pareille hypothèse. En outre, ὤρυξαν signifie « ils ont percé » ou « ils ont creusé » et ne signifie jamais « ils ont déchiré ». La question de savoir ce que le traducteur a lu dans l'hébreu est en dehors de notre sujet; il s'agit seulement de savoir comment les Juifs hellénisants ont compris. Or, ils n'avaient pas deux manières de comprendre. Le percement des mains et des pieds caractérise la crucifixion : *eâ lege ut affigantur bis pedes bis brachia*, écrit Plaute (*Mostell.*, II, 1, 2), en parlant de la mise en croix d'un esclave. L'idée du Juste mis en croix était certainement populaire dans l'antiquité. En effet, dans la *République* de Platon (II,

p. 362. *a*. Glaucon s'exprime ainsi : « Je ne parle pas de mon chef, mais pour ceux qui préfèrent l'injustice à la justice. Le Juste, disent-ils, sera fouetté, torturé, mis aux fers : on lui brûlera les yeux : enfin, après lui avoir fait souffrir tous les maux, *on le mettra en croix* »[1]. Donc, il n'y a pas là une invention de Platon : il fait nettement allusion à une histoire qui courait, témoignant de l'impuissance de la vertu en présence de la méchanceté des hommes. Cette histoire, comme tant d'autres dans Platon, est peut-être d'origine orphique : la conclusion qui en ressort, c'est la nécessité des sanctions supra-terrestres. Nous avons là une preuve évidente que l'histoire du Juste crucifié était connue longtemps avant la Passion. Dans un autre passage de la *République* (X, p. 614 *a*), les méchants sont menacés des mêmes souffrances endurées par le Juste (*ils seront torturés et brûlés au fer rouge* : ici, il n'est plus question de la crucifixion, mais le texte vise le passage du livre II où il en est parlé.

Donc : 1° le texte grec du Psaume mentionne la crucifixion du Juste : 2° ce texte ne pouvait être compris autrement qu'il ne l'a été par les Pères, tant grecs que latins ; 3° l'idée du Juste crucifié était populaire et n'a pas été mise en circulation par un contre-sens des Septante ; elle est antérieure à la fois au Psaume XXII et à Platon.

Agréez, etc.

SALOMON REINACH.

1) Ἀνασκολοπισθήσεται. Ce verbe ne se rencontre pas ailleurs ; mais Clément d'Alexandrie cite le passage de Platon comme une prophétie de la Passion (*Stromates*, V, p. 714) et on lit dans Hesychius : ἀνασκινδυλεύεσθαι ἀνασκολοπισθῆναι.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

C. Clemen. — **Die religionsgeschichtliche Methode in der Theologie** — Giessen, Ricker, 1904, in-8 de 39 pages. Prix : 80 pfennige.

Max Reischle. — **Theologie und Religionswissenschaft.** — Tubingue, Mohr, 1904 ; in-8 de vii et 105 pages. Prix : m. 1,80.

Depuis le discours de rectorat de M. Ad. Harnack sur l'Histoire des religions et les Facultés de théologie (voir Revue, t. XLIV, p. 423), la discussion sur la place qu'il convient de faire à l'histoire générale des religions dans les études théologiques se continue activement en Allemagne. Elle a inspiré un grand nombre d'articles dans les revues et les journaux religieux et plusieurs conférences universitaires. En général les théologiens se montrent défiants. Ce bloc enfariné ne leur dit rien qui vaille. La cause n'en fait pas moins de grands progrès. On reconnaît qu'il n'est pas possible d'échapper à la « Religionsgeschichte », que les questions posées par ses représentants ne peuvent pas être éludées. Mais on cherche à prévenir une invasion trop complète et, dans certains milieux, à sauvegarder le caractère absolu du Christianisme.

Parmi toutes les publications des deux dernières années je signalerai celle de M. Tröltsch, professeur à l'Université de Heidelberg, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, qui insiste sur la valeur apologétique de l'Histoire des religions en faveur du Christianisme, tout en récusant la notion d'une réalisation historique de l'absolu ; et les deux travaux mentionnés en tête de cette notice.

Dans le premier, discours d'ouverture d'un cours libre à l'Université de Bonn, M. Carl Clemen cherche d'abord à préciser ce qu'il faut entendre par la « religionsgeschichtliche Methode » ; est-ce une véritable substitution de l'étude de la religion à celle du christianisme, comme

dans les universités hollandaises, ou simplement l'introduction de l'Histoire des Religions dans le cadre des études des facultés de théologie? La première solution lui paraît inadmissible. Il ne repousse pas la seconde, mais la plus grande partie de sa brochure est destinée à montrer que l'on a exagéré beaucoup, parmi les partisans de la nouvelle méthode, les influences exercées par les religions étrangères sur les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Dans le second, reproduction de cinq conférences faites à Hanovre, M. Max Reischle, professeur à l'Université de Halle, étudie successivement : les raisons invoquées par les partisans de la « religionsgeschichtliche Methode », les dangers et les limites de cette méthode, ce qui la distingue de la méthode théologique et ses relations avec la dogmatique et l'apologétique chrétiennes. Il se renferme plus étroitement dans le monde allemand et paraît moins informé que M. Clemen de ce qui se passe à l'étranger. Ses dissertations, bien composées et bien écrites, sont résumées chaque fois en une ou plusieurs thèses. Il n'en ressort que mieux, combien les défenseurs de la méthode théologique traditionnelle sont embarrassés en présence du mouvement qui se dessine dans les cercles universitaires de l'Allemagne.

La thèse qui me paraît résumer le mieux la pensée de l'auteur est la quatrième : « la *religionsgeschichtliche Arbeitsweise* poursuit des fins qui « sont justifiées en elles-mêmes ; elle cherche à rendre intelligible la « complète historicité, même des religions bibliques, et à nous faire péné- « trer d'une façon hypothétique dans l'expérience religieuse étrangère. « Aussi ne doit-elle être ni empêchée ni interdite. Mais, en dehors de la « disposition qui la menace à exagérer la valeur du nouveau, elle comporte « certains dangers : la tendance aux constructions évolutionnistes, la « tentation de changer prématurément l'analogie en relation causale, « d'exagérer les valeurs des manifestations extérieures et élémentaires « de la religion et d'estimer les formes de la vie religieuse au détriment « de leur contenu. Et si la méthode de l'histoire générale des religions « a son domaine propre où son application est légitime, elle se heurte « d'autre part à des limites infranchissables, notamment dans la vie « religieuse personnelle des grandes individualités religieuses » (p. 43).

En d'autres termes, la prétention d'introduire l'histoire religieuse générale dans les études de théologie est légitime, à condition que l'on applique sa méthode avec sagesse et circonspection et que l'on ne prétende pas faire tout rentrer dans ses conceptions évolutionnistes.

J'applaudis pour ma part à ces conseils de prudence. Les adeptes de

l'histoire générale des religions ont, en effet, trop souvent une tendance fâcheuse aux généralisations hâtives et aux constructions arbitraires; que l'on découvre quelque phénomène d'ordre religieux, méconnu ou ignoré jusqu'alors, comme par exemple le totémisme, immédiatement ils prétendent le retrouver partout et faire rentrer à peu près toute la vie religieuse dans ce nouveau moule ; que l'on retrouve un code chaldéen antique et voici que de toutes parts on prétend faire dériver de Babylone tout le Judaïsme et presque tout le Christianisme. Assurément ces exagérations ne durent pas ; elles n'en risquent pas moins de compromettre nos études. Il importe de réagir contre elles. Mais n'en est-il pas de même dans toutes les écoles et pour toutes les méthodes?

Que l'on proteste tant qu'on voudra contre les intempérances des partisans de la méthode de l'histoire religieuse générale, rien de mieux, du moment que l'on reconnaît que, sagement pratiquée, elle ne doit pas être condamnée et ne peut pas être évitée, autrement dit qu'elle s'impose. Quand des hommes comme M. Reischle se laissent arracher de pareils aveux, nous pouvons considérer la cause comme gagnée. Il ne reste plus qu'à l'appliquer dans l'enseignement.

Les craintes des théologiens conservateurs sont, d'ailleurs, dénuées de tout fondement. L'histoire des religions n'a, par elle même, aucun caractère dogmatique. Elle s'efforce de reconnaître des faits, d'en saisir les relations, de les éclairer par la comparaison avec d'autres faits analogues. Elle fournit des matériaux à la philosophie religieuse, à la sociologie, à la psychologie ; elle ne fait pas elle-même de systématisation d'ordre doctrinal. Je ne comprends pas la controverse qui se déroule actuellement entre théologiens allemands sur le conflit entre l'histoire des religions et le caractère absolu de la religion chrétienne. L'attribution du caractère d'absoluité à la religion chrétienne est un acte de foi, religieuse ou philosophique ; elle est tout à fait en dehors de l'ordre historique. Libre aux théologiens catholiques, protestants, juifs, musulmans ou bouddhistes, d'attribuer à leurs religions respectives une valeur absolue, qu'ils aient fait de l'histoire des religions ou non. Quand on vient nous dire que l'étude des autres religions compromet le caractère absolu du christianisme pour le chrétien, je ne puis me soustraire à l'impression que l'on croit ne pouvoir maintenir cette dignité unique pour sa religion qu'à la condition d'ignorer les autres. Une pareille crainte me paraît plus funeste pour la thèse que l'on défend que toutes les investigations des historiens de la religion. A ce compte-là il faudrait que le théologien protestant renonçât à étudier le catholicisme, le théo-

logien catholique le protestantisme, etc., car il y a pour le moins une demi-douzaine d'orthodoxies chrétiennes qui prétendent toutes au caractère de la vérité absolue. Pour être conséquent avec soi-même il faut alors pratiquer la méthode de l'index.

Il est tout naturel que pour les chrétiens l'étude du Christianisme ait une importance beaucoup plus grande que celle des religions de l'ancien Mexique. Aussi bien personne n'a-t-il jamais songé à réclamer que les étudiants qui se préparent au service des églises chrétiennes abandonnent l'étude du Christianisme pour se vouer entièrement à l'histoire des religions. Ce que l'on demande, c'est qu'ils complètent l'étude approfondie du Christianisme par une connaissance judicieuse des autres religions et que les maîtres, chargés de les instruire, soient capables d'éclairer l'histoire des diverses phases du Christianisme ainsi que leur propre philosophie religieuse, par l'étude des religions avec lesquelles ce Christianisme s'est trouvé en rapports d'action et de réaction et par une appréciation raisonnée des phénomènes religieux généraux dans l'humanité. JEAN RÉVILLE.

J. A. DULAURE. — **Des divinités génératrices chez les anciens et les modernes**, avec un chapitre complémentaire par *A. Van Gennep*. — Paris, Mercure de France, 1905.

Il y a quelque vingt ans, comme j'allai voir, à l'*India Office* de Londres, ce profond appréciateur de l'Inde moderne qu'était Sir George Birdwood, je fus quelque peu surpris de découvrir, à l'entrée de son bureau, un énorme *lingam* en marbre noir : « Le croiriez-vous? me dit-il, avec une indignation non jouée, des Philistins n'ont pas rougi de me dénoncer au Ministre, sous prétexte que j'affichais des images obscènes dans un local du gouvernement! Comme si la Religion n'épure pas tout ce qu'elle touche! » — On peut en dire autant de la science. Mais c'est là surtout une question d'à propos. Les ouvrages, comme celui de Dulaure, ont leur mérite et leur utilité. Cependant, quand les éditions s'en succèdent avec profit (la première date de 1803; l'avant-dernière de 1885[1]), on peut se demander si c'est bien par leurs côtés scientifiques qu'ils parlent à la généralité des acheteurs.

Il faut d'ailleurs reconnaître que l'auteur, utilisant au besoin le latin « qui, dans les mots, brave l'honnêteté », a évité autant que possible les

1) Voir sur cette édition de 1885, *Revue*, t. XI, p. 226 et suiv.

crudités de langage, et qu'il a su, comme il s'en vante lui-même, « décrire décemment des institutions, des pratiques et des divinités indécentes pour nos mœurs ». Bien que datant déjà d'un siècle, ce volume a conservé une certaine valeur, d'abord en ce qu'il présente une collection d'usages et de superstitions phalliques, empruntés tant aux croyances populaires de notre milieu historique qu'aux cultes officiels des temps classiques ; ensuite parce que l'auteur s'y place à côté de Fontenelle et du président de Brosses, parmi les précurseurs de la méthode anthropologique ou folk-loriste si généralement utilisée aujourd'hui. « La comparaison des usages, des cultes, des idiomes, des costumes mêmes, écrit-il (p. 3) ; celle des moyens de transmettre le langage ou de l'écrire ; celle des cérémonies supertitieuses observées lors des naissances, des mariages et des morts ; des pratiques propres à détourner les accidents fâcheux, les calamités, les maladies, à amener l'abondance et la prospérité, à implorer la divinité et à se la rendre favorable ; ces comparaisons, dis-je, peuvent procurer sur l'origine des différents peuples des connaissances plus certaines que celles qu'on peut retirer de la plupart de nos traditions historiques ». Ces comparaisons, toutefois, ne valent qu'à condition d'être soustraites à tout esprit de système dans le groupement et l'interprétation des faits. Or Dulaure pèche ici par deux gros défauts : il étend outre mesure la sphère du phallisme et il prétend rattacher à un fait astronomique toutes ces manifestations spéciales de la religiosité populaire. Sous ce rapport il appartient à l'école de Dupuis, qu'il n'est plus nécessaire de réfuter aujourd'hui.

Il part du fait qu'il y a 4.500 ans, la précession des équinoxes fit entrer le soleil, à l'équinoxe du printemps, dans la constellation du Taureau. Ce signe du zodiaque devint ainsi le symbole de la force génératrice de l'astre et fut vénéré comme tel. Ensuite, on représenta la constellation par un taureau vivant qui fut adoré comme elle. En troisième lieu, la vénération se concentra sur le phallus du taureau. De là, dériva l'habitude de fabriquer et de vénérer les représentations du phallus en elles-mêmes. Ces fétiches furent ajustés à des bornes, à des arbres, finalement à des idoles de forme humaine (Hermès, Priapes, etc.). On eut ainsi de véritables divinités anthropomorphiques à caractère phallique et le phallus fut mis principalement en rapport avec la force génératrice de l'homme. Les excès du culte qu'on lui rendait n'étaient qu'un moyen d'outrer la dévotion.

C'est là, comme on dit vulgairement, chercher midi à quatorze heures. L'homme primitif a personnifié et vénère le phallus, parce qu'il adore

toutes les sources de force dont il croit distinguer l'intervention dans sa destinée et parce qu'il se les représente par des images tirées de sa propre personne ou plutôt de ses propres expériences. Il a naturellement mis en évidence le phallus attribué aux divinités qui exerçaient surtout une fonction génératrice ; il a même pourvu d'appendices phalliques les cippes et les poteaux qui lui servaient de fétiches, comme, dans d'autres cas, il les a surmontés d'une tête humaine, ou agrémentés de bras et de jambes ; toutes ces opérations se poursuivent, du reste, simultanément dans les transitions habituelles du fétichisme à l'idolâtrie. Enfin il a inventé et accentué les rites phalliques, soit pour plaire aux divinités génératrices et se rapprocher d'elles, soit par application de la magie imitative, afin d'accroître la fécondité de la nature, ou d'augmenter ses propres facultés procréatrices. Ce n'est pas seulement l'action printanière du soleil qui a été assimilée à l'acte de la génération, mais encore la production du feu dans l'ignitérébrateur, la chute des pluies, le retour du soleil, etc. Le taureau, tenu pour l'animal générateur par excellence, a dû être vénéré comme tel en chair et en os, avant de devenir la représentation terrestre d'une constellation et quand Lucien, qu'invoque Dulaure, renverse cet ordre de succession, c'est le cas de dire qu'il met la charrue avant le bœuf. — Quant aux arguments philologiques de Dulaure, ils datent de son époque ; c'est dire qu'ils ne supportent pas l'examen.

Ceci n'empêche que l'ouvrage ne renferme certaines observations très judicieuses. L'auteur distingue nettement entre les phallus-divinités ; les phallus-amulettes et les phallus employés comme *ex-voto* ; ces derniers, en effet, n'attestent pas forcément un culte phallique (p. 310). — Il émet sur les rapports des mythes et des rites quelques réflexions qui doivent le mettre en bonne posture près des écoles récentes d'interprétation mythologique : « Les fables mythologiques, écrit-il, ne sont pas toutes des allégories, comme on le pense. Elles ne furent composées que longtemps après la naissance de l'idolâtrie, c'est-à-dire dans un temps où le motif originel des différents cultes était effacé de la mémoire des hommes. La forme des idoles des dieux, les emblèmes et les attributs qui les accompagnaient servirent de texte à ces récits fabuleux » (p. 28). — Enfin il insiste sur ce principe élémentaire, absolument méconnu à son époque et encore trop souvent ignoré de la nôtre : « Il faudrait avoir vécu dans les lieux et dans les temps où les institutions ont pris naissance, pour pouvoir sainement les juger » (p. 164).

Un des chapitres les plus intéressants est celui où sont relevés les symboles et les pratiques de portée phallique qui ont persisté dans le

folk-lore, et même le culte de nos campagnes. Par contre, je ne vois pas l'utilité des cinquante pages consacrées à la description d'usages « indécents » qui n'ont aucun rapport avec le culte phallique. Si, comme il l'affirme, l'auteur a simplement voulu par là dissiper les derniers doutes de ceux qui se refusent à admettre l'admission d'usages et de croyances phalliques dans le christianisme du moyen âge, il n'a fait qu'enfoncer une porte ouverte. Il y a là un ensemble de *survivances* dont on ne peut endosser la responsabilité au christianisme. Chose curieuse, Dulaure parle de ces superstitions au passé, comme si elles avaient complètement disparu. Cependant, encore un siècle plus tard, on n'a pas à chercher beaucoup pour en rencontrer des traces dans certaines localités reculées de la France, de la Belgique, sans doute de l'Italie et de l'Espagne. Il suffit de s'adresser aux recueils de Folk-lore. A quelque quatre lieues de la localité où j'écris ces lignes, dans le Brabant wallon, l'archéologue Schayes signalait en 1837 l'existence d'une chapelle qui porte encore le nom significatif de *Saint-Pierre-à-broquettes*, où les femmes stériles s'en allaient racler une « sainte Broquette », pour en avaler la poussière dans un verre d'eau. Il a suffi naturellement de signaler et de commenter cet usage — jusque-là aussi inoffensif que le culte du lingam chez les Hindous — pour que l'autorité ecclésiastique fît sagement disparaître l'objet de scandale. Cependant la chapelle resta un lieu de pèlerinage pour les femmes en désir de progéniture et j'ai constaté qu'il y a quelques années elles venaient encore jeter à travers la grille qui protégeait la statue du saint, des brochettes de bois, naïves survivances des anciens ex-voto phalliques.

Les éditeurs des *Divinités Génératrices* ont compris qu'ils ne pouvaient guère réimprimer ce traité séculaire sans y ajouter, à défaut d'Introduction, un chapitre complémentaire qui rajeunirait l'édition. Ils ne pouvaient mieux s'adresser qu'à M. Van Gennep. Malheureusement notre distingué collaborateur, — soit que l'espace lui ait été trop parcimonieusement mesuré, — soit qu'il ait reculé devant la tâche délicate de refaire le volume, sous prétexte de le mettre au courant de la science — ne nous a pas donné l'étude critique de l'œuvre de Dulaure qu'il eût été si bien à même d'écrire. Il s'est borné à quelques courtes observations, parfaitement fondées du reste, sur les usages phalliques des Australiens et des indigènes de l'Amérique, en vue de montrer que Dulaure a fait une part insuffisante au principe de concordance, c'est-à-dire à l'intervention de la magie imitative, et aussi en vue d'établir que l'étude du folk-lore germanique, celtique et slave pourrait offrir à l'archéologie

classique le concours donné à l'interprétation des anciens cultes du Mexique et de l'Amérique centrale par l'observation des rites encore pratiqués aujourd'hui parmi les *pueblos* de l'Arizona, du Colorodo et du Nouveau Mexique. Je regrette notamment qu'il ait passé sous silence les curieux renseignements, récemment publiés dans cette *Revue* par M. Michel Revon, sur le rôle joué par les conceptions phalliques dans la mythologie et le culte de l'ancien Shinto.

Parlant incidemment des phallus trouvés dans les tombes, M. Van Gennep fait observer qu'ils ne jouent pas toujours le rôle d'un objet de culte ou même d'une incitation à la génération; ils peuvent avoir aussi un but utilitaire, comme les autres instruments mis à la disposition des défunts et des défuntes. Je hasarderai cependant l'hypothèse que, même alors, ils ont pu symboliser — à l'instar de la croix ansée dans le symbolisme d'origine égyptienne, — l'instrument mystique destiné à renouveler la vie du défunt, du moins chez les peuples pour qui la mort est une régénération. Quand Isis eut réussi à rassembler les membres épars de son époux, le phallus manquait. Aussi Osiris dut-il se résigner à ne plus régner que chez les morts. — Peut-être l'interprétation devra-t-elle varier, suivant que l'occupant de la tombe sera du sexe masculin ou féminin.

GOBLET D'ALVIELLA.

ÉTIENNE AYMONIER. — **Le Cambodge** I. Le royaume actuel. II. Les provinces siamoises. III. Le groupe d'Angkor et l'histoire. — Paris, E. Leroux, 1900-1901-1904. 3 vol. gr. in-8° de XXIII-478, 481 et 818 pp.; grav.

M. Aymonier, par un troisième et dernier volume, a achevé son grand ouvrage sur le Cambodge. Il convient de le féliciter d'avoir su résumer dans une œuvre considérable le fruit de vingt années d'explorations variées et d'études tenaces sur cet empire khmèr autrefois si glorieux, aujourd'hui encore une de nos plus intéressantes colonies d'Indochine.

Dans ces trois volumineux gr. in-8°, abondamment, mais non toujours heureusement illustrés, M. *A.* s'est proposé de fixer de façon définitive — autant du moins que le définitif existe en histoire — toutes les données de la science actuelle sur le Cambodge.

« Mon travail, dit-il lui-même, résumera en quelque sorte tout ce qui

a été fait de sérieux sur ce pays jusqu'au jour de la création de cette *École d'Extrême-Orient*, qui est un résultat très direct de ma mission archéologique qu'elle doit continuer dans des conditions infiniment plus favorables à tous les points de vue[1]. »

Nul n'était mieux désigné que M. *A.* pour cette tâche. Avant lui Mouhot, Francis Garnier, Moura, Fournereau avaient donné avec un enthousiasme presque égal, sinon avec un bonheur identique, un tableau pittoresque ou minutieux du Cambodge actuel; ils avaient même tenté de démêler les ténèbres de son histoire, mais à leurs descriptions pleines de saveur, à leurs intuitions souvent heureuses, trop d'hypothèses invérifiées se mêlaient pour que le lecteur pût toujours leur accorder cette sécurité d'attention que commande la véracité des faits.

Venu au Cambodge vers 1873, en qualité d'officier d'infanterie de marine, M. *A.* y a séjourné près de vingt ans, tantôt à ce titre, tantôt comme Chef du Protectorat ou Résident, tantôt enfin au cours d'une Mission archéologique que lui confia en 1883 l'Académie des Inscriptions. Il en connaît donc mieux que personne choses et gens, il s'y est pris d'une curiosité passionnée pour le passé de ce peuple somnolent et il a voulu le restituer, mais par une méthode nouvelle et toute scientifique, sans s'attarder aux récits naïvement vaniteux des indigènes, ni aux mensonges officiels des Chroniques nationales ou siamoises. Dans ce pays que la splendeur de ses anciens monuments fait ressembler à l'immuable et morte Égypte, il a demandé la vérité aux pierres plus fidèles et plus véridiques que les hommes. C'est par l'archéologie et l'épigraphie qu'il prétend aujourd'hui l'établir.

Non sans peine, puisque la plupart des inscriptions relevées sur les monuments étaient en vieux khmèr devenu complètement inintelligible et illisible aux meilleurs lettrés indigènes. M. *A.* s'appliqua à le retrouver à l'aide du cambodgien moderne. Une circonstance heureuse l'y aida. Dans ce Cambodge puissamment hindouisé, nombre d'épigraphes étaient rédigés en sanscrit, d'autres en khmèr fortement mêlé de sanscrit, d'autres en khmèr à peine altéré.

Ce qui avait été déchiffré des inscriptions sanscrites, mit M. *A.* sur la voie : lettre à lettre, mot à mot, il parvint à lire le vieux khmèr. Du même coup furent en partie détruites bien des légendes sur la puissance et l'étendue de l'ancien empire du Cambodge : comme presque toujours d'ailleurs, l'histoire valait mieux que la fable.

1) Préface, p. II.

Partant logiquement du connu pour aller à l'inconnu, M. *A.* dans son premier volume dépeint, à grands traits d'abord, le Cambodge actuel. Il nous le montre, vaste plateau légèrement boisé aux rebords de l'est et du nord-ouest, raviné dans toute sa largeur par le Mékong, varié, assez fertile quoique bien moins riche que la monotone et verte Cochinchine, aux larges et profonds arroyos. Il nous fait voir aussi les habitants plus déchus que dégénérés, de stature élevée, de teint nettement bronzé, au nez droit, aux lèvres lourdes, aux yeux larges et francs, à l'intelligence lente mais lucide et avisée, à l'activité somnolente mais capable par orgueil ou par solidarité de tout effort, aux mœurs douces, hospitalières et loyales.

Le jugement de M. *A.*, sans rien celer de leurs défauts: apathie et routine, leur reste nettement favorable à l'encontre de certains voyageurs qui les ont peut-être moins connus.

M. *A.* nous expose ensuite les institutions du pays : au faîte trône le Roi, « l'Être aux pieds sacrés », avec son couronnement somptueux, son palais, son harem et comme contre-partie à cette peinture de faste voluptueux, les impôts très lourds et les lois qui sont trop souvent à leur service.

Une centaine de pages, d'une sobriété peut-être un peu froide, suffit à M. *A.* pour résumer toutes les connaissances générales que nous possédons sur le Cambodge actuel. Il en reprend ensuite, dans le reste du volume, l'étude en détail, province par province, y compris celle de Basse-Cochinchine détachée depuis trop peu pour être laissée de côté. Cette série de monographies minutieuses, bâties sur un plan uniforme et d'un ordre un peu trop mécanique, donne à l'œuvre son véritable caractère et sa véritable originalité au risque de redites inévitables avec la première partie. M. *A.* n'a pas voulu écrire une relation pittoresque, mais la première histoire archéologique et scientifique du Cambodge : il n'a pas souci exclusif, nous dirions même pas assez, d'intéresser l'imagination de son lecteur, mais il veut dans un style précis, soutenu, lui donner la vision la plus nette du pays dans le présent et dans le passé. Il le lui montre coin par coin avec ses habitants, ses mœurs, ses richesses locales, enfin et surtout dans les moindres vestiges, temples ou inscriptions, de sa splendeur évanouie.

Le deuxième volume est consacré tout entier aux provinces cambodgiennes, aujourd'hui siamoises de par la loi du plus fort — et de par notre incurie. — Le groupe d'Angkor est mis à part pour être étudié spécialement dans le troisième volume à cause de son importance

considérable au point de vue de l'histoire et des monuments.

Comme le dit justement M. *A.* : « Tout travail sur le Cambodge et ses monuments doit comprendre, pour ne pas être incomplet, l'étude du pays et du peuple siamois : les deux nations étant intimement liées par la géographie et l'histoire aussi bien que par la civilisation et la religion... Il suffira d'esquisser à grands traits ses caractères, de faire ressortir, à l'occasion, les similitudes ou les différences qu'il offre avec ce que nous avons vu précédemment au Cambodge[1]. »

Et sur le même plan, guidé cette fois par le P. Schmidt et Fournereau, aidé par une connaissance encore personnelle quoique moins approfondie du pays, M. *A.*, commence par établir un parallèle géographique entre le Cambodge et le Siam, décrit la vaste plaine drainée par le Ménam dont les larges eaux molles semées d'îles, d'un cours moins torrentueux que le Mékong, gagnent la mer, concentrant sur leurs rives presque toute la vie siamoise, échelonnant les villes, d'Ayouthia l'Inviolée, l'ancienne capitale, à Bangkok, la capitale moderne, le port actif assis dans le déversement deltaïque du fleuve.

Après quelques prudentes considérations sur les origines de la race Thaï venue sans doute du Yunnam et du Tibet, M. *A.* nous la montre d'abord assujettie au Cambodge, puis à son tour subjuguant le Laos, le Cambodge, la Birmanie, le Siam actuel, et par la presqu'île de Malacca dominant même un instant l'élément malais. Son empire ne s'étend plus actuellement que sur une faible population de huit millions d'âmes, dont les deux tiers dans le bassin du Ménam, et qui ne comporte que trois millions de Siamois contre deux millions de Chinois, un million de Malais ou « Javas » et huit cent mille Cambodgiens.

M. *A.* nous présente ces Siamois, de taille médiocre, de formes très pures, au teint olivâtre, aux yeux noirs taillés en amande, mais dont la beauté au point de vue occidental est quelque peu déparée par des pommettes saillantes, un nez ecrasé, une bouche large et épaisse. Les mœurs sobres et laborieuses de ce peuple contrastent, comme dans presque toutes les civilisations asiatiques, avec le despotisme fastueux du souverain, enfermé dans son palais, oisif, méfiant et sensuel, au milieu de ses gardes, de ses servantes et de ses concubines. M. *A.* nous retrace la vie de cette idole redoutable depuis le couronnement jusqu'à la crémation, sans oublier les éléphants sacrés et les « brahmes » royaux, les impôts multiples, les lois capricieuses ni même l'imperceptible fêlure que

1) T. II, p. 1.

l'intrusion européenne fait par la force des choses lentement à l'absolutisme du souverain et au respect traditionnel du peuple. Il établit ensuite par les monuments la prééminence de propriété des Cambodgiens sur les provinces de l'ouest qu'ils réclament encore aujourd'hui vainement aux Siamois et aborde le problème, intéressant entre tous, à ses yeux, de l'archéologie siamoise.

Les anciens rois de Siam furent moins grands constructeurs que leurs rivaux de l'empire Khmèr ; cependant la dévotion — car leur architecture fut, comme au Cambodge, presque exclusivement religieuse — a couvert leur sol d'édifices qui visent au colossal sans jamais atteindre l'impression de grandiose que les ruines d'Angkor laissent à tous ceux qui les ont vues. Ces monuments n'ont ni l'harmonieuse proportion de lignes, ni la hardiesse des constructions cambodgiennes. Bâtis surtout en briques et en bois, ce qui les rend éphémères et leur donne un aspect étriqué, ils cherchent l'effet dans l'accumulation de pyramides gigantesques aux toits superposés et recourbés en éperon. Leur charme qui sent un peu l'art de pacotille consiste surtout dans l'ornementation où la céramique joue un grand rôle et dont les couleurs chatoyantes, les arabesques compliquées, étonnent l'œil et l'amusent.

M. A. a étudié cette architecture dans les principaux centres où elle a fleuri : à Bangkok, Ayouthia, Ligor, Chantaboun, Louvo, etc., retrouvant à mesure qu'il se rapproche de la frontière khmère l'influence et les vestiges de l'art cambodgien à côté de l'architecture siamoise proprement dite. Une recherche minutieuse, province par province, de Korat à Siam Reap, des territoires contestés lui permet d'établir, à l'aide des monuments et plus encore des inscriptions, l'antériorité de possession cambodgienne et l'époque probable de leur annexion par le Siam.

Le groupe d'Angkor, nous l'avons dit, a été réservé par M. A. pour son troisième volume, non seulement à cause de sa valeur quantitative quoiqu'il soit assez rare, en nos pays occidentaux du moins, de rencontrer un tel ensemble d'édifices s'étendant sur deux lieues du sud au nord et cinq lieues de l'est à l'ouest, mais surtout à cause de sa grande importance artistique et historique. Qui a vu cette merveille de l'art khmèr approuvera pleinement la large part qui lui a été faite dans une histoire du Cambodge, car nulle œuvre n'atteste si bien le glorieux passé des Khmèrs et leur indéniable supériorité au moins artistique sur les autres peuples de l'Indochine. En l'occurrence, si M. A. admire Angkor avec la ferveur de ceux qui ont pu le bien connaître, il ne pousse pas l'enthousiasme attendri aussi loin que son véritable découvreur

Mouhot qui le mettait au-dessus même des monuments qu'ont produits la Grèce et Rome; il a d'ailleurs la louable modestie de ne pas tenter sur nouveaux frais une description pittoresque où la nouveauté pourrait être seulement acquise aux dépens de la vérité. Il se borne à reproduire les récits de Garnier, Delaporte, Fournereau, et surtout Moura dans l'ordre qui lui paraît le plus logique, rectifiant ou corroborant au passage leurs affirmations de ses données personnelles, et dans un sens purement historique.

Voici l'ordre adopté par M. *A.* dans l'examen de ce groupe de ruines : « Partant, dit-il, de l'Est pour rejoindre la capitale, nous la contournerons au Nord, au Sud, à l'Ouest, en réservant Angkor Vat. Nous décrirons ensuite Angkor Thom, ses petites constructions, son Palais royal et son grand temple, le Bayon. L'étude du plus grand des monuments du Cambodge, Angkor Vat, de ses bas-reliefs et inscriptions anciennes, et enfin de ses inscriptions modernes, terminera la première partie, en sept chapitres de ce volume[1]. »

A l'aide de ces inscriptions, M. *A.* détruit quelques légendes relatives à l'antiquité du groupe d'Angkor. Il établit par des arguments ingénieux (que la paternité du Bayon, si original dans sa puissance un peu lourde, peut être attribuée au roi Yaçovarman, le fondateur d'Angkor Thom qui, vers 900 A. D., érigea ce temple à Çiva à la prière de son guru Vâmaçiva et de Çivasoma, précepteur du roi précédent Indravarman.

Angkor Vat, pour lui, n'est pas la demeure splendide de rois lointains et fabuleux que les Cambodgiens actuels veulent encore y retrouver, mais un temple brâhmanique où le bouddhisme n'apparaît que tard et accidentellement. Sa construction d'après l'écriture et le contexte des plus anciennes inscriptions remonte sans doute, non à la deuxième moitié du premier siècle de notre ère mais à la fin du XIIe siècle A. D. M. *A.* croit qu'il fut achevé par Sûryavarman II, « le dernier des rois qui furent relativement pacifiques et par suite grands bâtisseurs », qui monta sur le trône vers 1112 A. D. et qui en 1119 décréta de grandes levées d'ouvriers très probablement pour édifier ou achever le magnifique monument.

Non content d'avoir ainsi amassé et contrôlé tous les documents encore connus qui ressortissent à l'histoire du Cambodge, M. *A.* a tenté de les coordonner dans les sept derniers chapitres de son troisième volume en une esquisse de cette histoire des origines à nos jours. Conception très

1) T. III, p. 2.

rationnelle, mais périlleuse entre toutes, puisqu'il y a tout à dire sur le passé de cet empire que M. *A.* lui-même déterminait au début de son œuvre de cette façon aussi réservée que dubitative : « L'ancien Cambodge, le pays des monuments qui font l'objet de ces études embrassait une surface quatre ou cinq fois plus considérable, comptait peut-être quatre ou cinq millions d'hommes et à pu étendre temporairement sa domination sur quelques peuples voisins[1]. »

Mais que dire? Si les documents abondent, leur valeur reste douteuse, et c'est M. *A.* encore qui se charge de nous en avertir : « Même en l'état actuel de la science, après toutes les découvertes que nous avons faites ou provoquées depuis 1880, les documents réellement historiques n'ont qu'une valeur relative[2]. »

Quels sont en effet ces documents? Les légendes confuses et merveilleuses que se transmettent les lettrés cambodgiens, dénués de toute critique, sont des récits faits pour amuser l'imagination, mais sur lesquels il serait puéril d'édifier rien de sérieux. Les chroniques officielles du Siam et du Cambodge? Falsifiées, remaniées de part et d'autre par intérêt ou par vanité, elles mentent à plaisir et d'autant plus qu'elles s'enfoncent dans les ténèbres du passé sous prétexte de le rendre plus vénérable.

Les inscriptions elles-mêmes, tant sanscrites que khmères, sont d'assez piètre secours, alors même qu'elles ont été déchiffrées dans leur intégrité. Presque exclusivement religieuses, presque toujours ampoulées et vides, elles fournissent quelques noms de souverains, de lieux, quelques dates, peu de renseignements sur les mœurs et les gestes du peuple khmèr.

Restent les relations chinoises : M. *A.* l'un des premiers en a signalé l'importance primordiale en ce qui concerne la péninsule indo-chinoise. Mais cette source même, à peine effleurée d'ailleurs jusqu'ici, demeure souvent aussi suspecte que les chroniques officielles et pour les mêmes raisons d'intérêt ou de vanité nationale. Il n'est pas jusqu'au système spécial d'écriture qui n'ouvre la porte à bien des équivoques par la déformation à peu près constante des noms étrangers et n'en rende les identifications souvent spécieuses.

Au milieu d'un amas de documents qui, sans doute, constituent seulement une faible partie de ceux que, d'ici quelques années, vien-

1) T. I, p. 1.
2) T. III, p. 326.

dront y ajouter les recherches de la science européenne encore à son aube en Extrême-Orient, documents d'une valeur si inégale, comment choisir ? C'est ici qu'apparaît le point forcément faible de l'œuvre.

Il est indéniable qu'une histoire rationnelle du Cambodge ne peut s'écrire sans comprendre celle de toute la péninsule indochinoise et partiellement celle de la Chine : on voit donc la science encyclopédique qu'elle réclame de son historien.

M. *A*. sait personnellement du khmèr « autant qu'homme de France » ; pour toute la partie sanscrite de son livre il peut s'appuyer inébranlablement sur Bergaigne et Barth ; mais en matière d'histoire siamoise ou chinoise, ses interprétations peuvent-elles être toujours aussi sûres et ses guides aussi fidèles? Ne risque-t-il pas d'accorder parfois trop de confiance à des auteurs de second ordre dont les affirmations cadrent mieux avec sa thèse?

La chose est à craindre et que M. *A*. n'ait maille à partir avec les sinologues et les « siamisants » au nom même de cette rigueur scientifique qui le rendrait lui-même intraitable si l'on s'avisait d'interpréter une inscription khmère à travers certaines hypothèses de Moura.

Qu'en faut-il conclure? Que M. *A*. a échoué dans la dernière partie de sa tâche pour l'avoir tentée prématurément, alors que l'investigation archéologique poursuivie en Indochine et dans les pays voisins n'est pas close?

Oui, s'il avait prétendu faire œuvre définitive. Mais M. *A*. a trop de prudence scientifique pour croire qu'on peut tenter une synthèse avant d'en avoir amassé tous les matériaux et que rien de définitif puisse s'écrire en histoire et surtout en l'histoire d'un peuple qu'on commence à peine à connaître.

Seulement comme il fut l'un des premiers à le faire connaître, il a sans doute voulu dans une modeste esquisse, à laquelle il a juste accordé cent pages sur les deux mille de son ouvrage, prendre rang aux yeux des historiens futurs du Cambodge. Il présente hardiment à leur approbation ou à leur critique les conclusions qu'il aura pu tirer avec bien moins de ressources qu'eux.

Que l'avenir les corrobore ou les infirme en partie, le livre de M. *A*. restera, malgré l'absence très regrettable d'une bibliographie et surtout d'un index, un immense réservoir de documents pour tous ceux qui s'intéresseront à l'histoire du Cambodge et de l'Extrême-Orient ; elle résume tout ce qui a paru avant lui, le complète ou le rectifie avec l'appoint d'une connaissance profonde du pays et d'une érudition aussi avertie que cir-

conspecte. Il peut dispenser à la rigueur de lire tout ce qui a été écrit avant lui sur le Cambodge, on ne saurait se dispenser de le lire.

Antoine CABATON.

AUG. AUDOLLENT. — **Carthage romaine, 146 avant Jésus-Christ-698 après Jésus-Christ.** — Paris, Fontemoing, 1901, in-8° de XXXII-850 p. Prix : 25 fr.

La date de 1901, que porte le livre de M. Audollent, est bien celle où l'impression de l'ouvrage a été terminée; mais, thèse de doctorat, ce livre n'est venu à la connaissance du public qu'après la soutenance de son auteur, il y a à peine plus d'un an. Nous sommes donc bien moins en retard qu'on pourrait le croire pour en parler ici.

L'œuvre qu'a entreprise et réalisée M. Audollent est considérable. Détruite systématiquement, sur l'ordre du Sénat, par Scipion Émilien en 146 av. J.-C., Carthage ne s'est vraiment relevée de ses ruines que cent ans plus tard. Elle a ensuite vécu, à travers maintes vicissitudes, tour à tour romaine, vandale, byzantine, tantôt peuplée, riche et prospère, tantôt dévastée et presque détruite, jusqu'à la fin du VIIe siècle de l'ère chrétienne. Capitale incontestée de l'Afrique romaine, elle a été l'une des grandes cités du monde antique. M. Audollent a voulu la faire revivre devant nos yeux.

Il est peu de villes dont le nom soit aussi connu que celui de Carthage; il en est aussi bien peu dont l'histoire ait été moins étudiée. Malgré la célébrité de Carthage, le sujet traité par M. Audollent était à peu près neuf. Personne encore ne l'avait abordé, au moins dans toute son ampleur. L'*Introduction*, placée par M. Audollent au début de son livre, rend hommage aux efforts et aux travaux des principaux explorateurs du sol carthaginois, à Falbe, à Dureau de la Malle, à Temple, à Beulé, à Sainte-Marie, à Tissot, au Père Delattre; l'auteur de *Carthage romaine* sait et proclame tout ce qu'il doit à ses prédécesseurs; mais il a parfaitement raison, en terminant son *Introduction*, d'affirmer qu'il a fait autre chose et plus qu'eux : « J'ai cru, dit-il, l'heure propice pour tracer un tableau complet de la vie de Carthage. La description topographique, qui était tout ou presque tout chez mes prédécesseurs, n'occupera plus ici que la place qui lui appartient. Je la considère comme un cadre, dans lequel je tenterai de faire vivre et se mouvoir des hommes ».

L'une des grandes difficultés, qu'à rencontrées M. Audollent, réside dans la rareté des documents qui concernent au moins quelques-unes des périodes les plus importantes de l'histoire de Carthage. Jusqu'au IIIe siècle ap. J.-C., l'archéologie et l'épigraphie de Carthage romaine sont pauvres; les monuments et les textes ne sont vraiment abondants que pour l'époque où le christianisme occupa une place considérable dans l'histoire de la cité. C'est là sans doute la raison qui a déterminé M. Audollent à exalter peut-être outre mesure le rôle de Carthage chrétienne. « Malgré tout l'éclat que la richesse, le commerce, les lettres et les arts jetèrent sur son nom, la seconde Carthage serait moins glorieuse et les modernes s'occuperaient d'elle avec moins d'intérêt, si elle n'avait été une pépinière de saints et de martyrs. Disons-le, sans hésiter, sa vraie grandeur émane du christianisme. » Nous ne saurions partager cette opinion. M. Audollent s'est laissé, croyons-nous, entraîner à cette appréciation fort contestable par l'admiration respectueuse que lui inspirent Tertullien, saint Cyprien et les autres chefs ou apôtres de l'Église carthaginoise. Si grande qu'ait été la valeur intellectuelle et morale de ces Pères africains, quel que soit l'intérêt que présentent pour nous les épisodes les plus saillants des origines chrétiennes, il n'en est pas moins vrai qu'à Carthage, comme dans la plupart des autres grandes villes de l'empire, la période de vraie grandeur historique se limite aux premiers siècles de l'ère chrétienne. A mesure que progressait le christianisme, la société gréco-romaine se désagrégeait, se divisait; les guerres civiles se multipliaient; le christianisme a été le ferment de dissolution du monde romain, comme les Barbares représentent la force brutale qui du dehors en a précipité la chute. Il nous semble paradoxal d'affirmer que la grandeur d'une ville antique émane précisément de la révolution religieuse et morale qui a d'abord miné, puis détruit la civilisation païenne.

Carthage, sous l'empire romain comme au temps de son indépendance, a dû sa prospérité et sa grandeur aux mêmes causes géographiques et économiques, qui font aujourd'hui l'importance de Tunis. Située, en face de la Sicile, près du passage par lequel les deux bassins de la Méditerranée communiquent entre eux, Carthage était appelée à devenir un des ports les plus actifs de cette mer. Communiquant avec l'intérieur du pays par les deux larges voies naturelles que forment les vallées de la Medjerdah et de l'O. Miliane, elle était destinée à être la capitale, le centre d'attraction de toute cette partie de l'Afrique. La paix romaine, assurée à la fois dans la Méditerranée et jusqu'aux confins du désert,

fut la condition nécessaire et suffisante, qui favorisa la mise en valeur de ce double élément de prospérité. Les martyrs et les saints de Carthage sont à coup sûr des plus vénérables; leurs vertus, leur courage, leur action morale ne sont point en cause; mais, à nos yeux, l'importance historique de la ville n'a dépendu d'eux à aucun degré. Nous croyons que M. Audollent a commis là une erreur d'optique, fait explicable assurément, mais indéniable. Du moins les lecteurs ne s'en plaindront pas; car M. Audollent a écrit une histoire et tracé un tableau du christianisme à Carthage, dont l'intérêt est des plus vifs.

Son œuvre est divisée en sept livres : le premier est consacré à l'histoire de Carthage romaine depuis 146 av. J.-C., date de la victoire de Scipion Émilien, jusqu'à l'invasion arabe et jusqu'au départ des derniers représentants de l'empereur byzantin en 698 ap. J.-C.; le second livre traite de la topographie de la cité : M. Audollent, avec une connaissance très exacte des lieux et avec un sens critique très sûr, a tiré le meilleur parti possible des indices qui survivent au-dessus du sol et des découvertes récentes : mais les uns et les autres sont encore trop rares pour que le plan de la ville antique puisse être reconstitué en détail. Un juge compétent écrivait il y a quelques jours à ce sujet : « Sauf de très rares exceptions, tout est à peu près incertitude..... M. Audollent a réussi à écarter bien des affirmations erronées ou mal établies ; il n'a pas réussi, il ne pouvait pas réussir à remplacer par des solutions fermes, le fruit de l'imagination, souvent ingénieuse, de ses devanciers[1] ». Le livre III expose et résume tout ce que les documents nous apprennent sur l'organisation municipale de Carthage, sur les fonctionnaires impériaux, sur l'histoire militaire, maritime et économique de la ville aux diverses époques de son existence. Dans les livres IV et V, M. Audollent a étudié la vie religieuse à Carthage, d'abord le paganisme, puis le christianisme; nous y reviendrons plus loin. Les livres VI et VII sont consacrés, le premier aux beaux-arts et à l'industrie, le second à la littérature. L'ouvrage se termine par une conclusion largement écrite, où l'auteur s'efforce de caractériser et d'apprécier le rôle de Carthage romaine.

On nous permettra d'insister plus spécialement ici sur les deux livres qui traitent du paganisme et du christianisme à Carthage.

M. Audollent a étudié avec un soin minutieux tous les documents qui se rapportent aux cultes païens. Parmi ces cultes, il a donné, comme il convenait, la place d'honneur à la déesse qui s'appelait à l'époque

1) R. Cagnat, dans le *Journal des Savants*, 1905, p. 658.

romaine, Dea Caelestis, Juno Caelestis, Virgo Caelestis, mais qui n'était que la Tanit-Pené-Baal punique, à peine romanisée. C'était la déesse protectrice de la cité carthaginoise; son temple, dont l'emplacement est encore incertain, se trouvait, d'après M. Audollent, dans la plaine qui s'étend entre le pied de la colline de Byrsa et le littoral. Quant au culte et aux rites, nous n'en connaissons quelques détails que par les écrivains chrétiens, qui ont insisté de préférence sur les cruautés ou les immoralités du paganisme. M. Audollent accueille sans la moindre réserve ces renseignements; nous ne partageons pas sa confiance. Nous ne croyons pas plus aveuglément à ce que les polémistes chrétiens nous disent du paganisme que nous n'acceptons toutes les accusations portées par les païens contre les fidèles de Jésus. Bien plus, entre saint Augustin qui nie l'existence des sacrifices humains en Afrique sous la domination romaine et Tertullien qui l'affirme, M. Audollent n'hésite pas un instant à adopter l'avis de Tertullien. Il y aurait peut-être lieu de discuter un peu davantage les réquisitoires des Pères de l'Église. Après Caelestis, M. Audollent étudie Saturne, Esculape, Sarapis, Victoria; il passe en revue les diverses formes du culte impérial; enfin il consacre quelques pages fort intéressantes aux usages religieux, aux superstitions, à la magie, à certaines coutumes funéraires inspirées sans nul doute par la religion. Sous les réserves que nous avons formulées plus haut, cette partie du livre de M. Audollent est un exposé en général complet et exact du paganisme carthaginois.

Le livre V, consacré au christianisme, compte près de deux cents pages et est divisé en deux parties, dont la première expose l'Histoire, et la seconde l'Organisation de l'Église de Carthage. M. Audollent connaît admirablement ce sujet; il en a profondément scruté les diverses parties; on ne saurait trouver dans ces chapitres de son livre ni lacune grave ni erreur. Mais n'est-il pas significatif, ici encore, que M. Audollent donne toujours raison aux orthodoxes contre leurs adversaires, contre les Donatistes, par exemple, ou contre les montanistes? Il blâme Tertullien, quand ce vigoureux esprit refuse d'approuver tout ce qu'édicte l'évêque de Rome. Au contraire, quoi que fasse saint Cyprien, le pieux évêque a toujours raison; il a raison contre les membres de la chrétienté carthaginoise, qui n'approuvent pas sa retraite lors de la persécution de Dèce; il a raison contre l'évêque de Rome dans la querelle baptismale. M. Audollent nous pardonnera d'exprimer ici en toute franchise l'impression que nous avons éprouvée en lisant cette partie de son livre : il nous semblait avoir sous les yeux moins l'exposé d'un

historien que la thèse d'un apologiste. Ce caractère des pages consacrées par M. Audollent au christianisme à Carthage n'en diminue point l'intérêt ; les faits qui s'y trouvent réunis, groupés, racontés sont présentés toujours sous une forme très vivante ; ce sont seulement certaines appréciations de l'auteur qui nous paraissent appeler des réserves.

Après avoir dit très sincèrement quels sont les jugements et conclusions de M. Audollent auxquels nous ne pouvons nous rallier pleinement, nous n'en sommes que plus à l'aise pour proclamer la haute valeur de son ouvrage. Les divers problèmes, archéologiques ou historiques, qui se posent à propos de Carthage romaine, sont étudiés avec une rare pénétration ; à une érudition toujours très exactemeni informée, l'auteur joint une méthode rigoureuse et prudente. Chacune des questions intéresantes est mise au point avec précision. Lorsqu'une solution certaine ne peut pas être atteinte, dans l'état actuel des documents, M. Audollent l'avoue en toute sincérité. Il ne se targue pas de vouloir tout expliquer, d'apporter à toutes les questions une réponse définitive ; il se garde bien de substituer le raisonnement ou l'hypothèse au seul procédé qui soit légitime en histoire, à l'induction. *Carthage romaine* est une œuvre considérable, qui fait honneur à son auteur, qui fait honneur aussi à l'École de Rome, dont M. Audollent a été, si nous ne nous trompons, le premier membre *africain* ; qui doit enfin prendre place, en excellent rang, à côté des ouvrages devenus classiques aujourd'hui de MM. R. Cagnat, Gsell, Monceaux, Pallu de Lessert, etc.

J. TOUTAIN.

WILLIAM RAINEY HARPER. — **A critical and exegetical commentary on Amos and Hosea.** — Edimbourg, T. et T. Clark, 1905, 1 vol. in-8, CLXXXI et 424 pages. Prix : s. 12.

S'il y a des ouvrages qui ne répondent pas à l'attente que le titre inspire, le nôtre offre beaucoup plus que son titre n'indique. D'après celui-ci, nous n'aurions devant nous qu'un commentaire sur les livres d'Amos et d'Osée. Mais l'auteur part de l'idée fort juste que, pour bien comprendre les deux plus anciens livres de la littérature prophétique d'Israël, il faut savoir dans quelles circonstances historiques ils furent écrits. Voilà pourquoi, dans la longue introduction de près de 200 pages,

il commence par étudier les principaux traits de la littérature, de la religion et du prophétisme israélites plus anciens.

Il relève d'abord l'influence à la fois politique et religieuse du prophétisme depuis le Schisme, et considère surtout de plus près le ministère d'Élie et d'Élisée, qui ont réussi à faire triompher le jahvisme sur le baalisme phénicien. Il cherche aussi à saisir le vrai caractère des Naziréens et des Réchabites, qui ont de la ressemblance avec les prophètes, ainsi que des associations de prophètes, qu'on rencontre dans l'Ancien Testament à partir de Samuel. Il admet, avec d'autres savants modernes, que ces associations sont d'origine cananéenne, mais que, sous l'influence de grandes personnalités, comme Élie, Élisée et surtout Michée, fils de Jimla, il se produisit un prophétisme supérieur, qui se distingue du prophétisme vulgaire, comme nous le voyons par l'exemple de ce Michée et d'Amos.

Abordant ensuite l'ancienne littérature hébraïque, il s'occupe du double décalogue de l'Exode. Il considère avec raison Exode xxxiv, 12-26, comme le plus ancien des deux et comme faisant partie du document jahviste de l'Hexateuque, tandis que celui d'Exode xx est rattaché au document élohiste. Il pense que le second, débarrassé des additions postérieures, date de 750 environ. Il passe au Livre de l'Alliance (Ex. xxi-xxiii), dont il fixe la date de composition à 800, abstraction faite des additions plus récentes. Partageant les vues générales de la critique moderne sur l'Hexateuque, il considère les plus anciennes parties du document jahviste comme la source la plus ancienne de ce recneil. D'après lui, ce document fut composé entre 850 et 750, dans le royaume de Juda, et il a également fourni les plus vieux matériaux pour la composition des livres de Samuel et des Rois. Il est porté à croire, comme Lenormant et d'autres l'ont fait ressortir, que les récits jahvistes de Genèse ii-xi reposent sur une tradition babylonienne, connue en Canaan et répandue ainsi en Israël. Il caractérise plus au long, et généralement d'une manière très saine, tout ce document. Puis vient une caractéristique, tout aussi intéressante et juste, du document élohiste, composé entre 800 et 750 dans le royaume éphraïmite, ayant aussi fourni des matériaux, non seulement pour la composition de l'Hexateuque, mais encore pour celle des livres des Juges, de Samuel et des Rois. Une comparaison de ce document avec la source jahviste complète la caractéristique de chacun de ces deux écrits.

Notre auteur se demande ensuite quelle est la base et le caractère général de cet ancien mouvement littéraire et religieux antéprophé-

tique, et tout d'abord quel est son rapport avec le mosaïsme. Voici les réponses qu'il donne à cette dernière question, dont il reconnaît toute la difficulté : Moïse aura délivré Israël de la servitude d'Égypte, réuni en un seul faisceau un certain nombre de clans hébraïques et répandu une nouvelle conception de la Divinité, rattachée au nom de Jahvé; l'institution d'un tabernacle, pour abriter l'Arche de l'alliance et servir de sanctuaire, ainsi que celle d'un sacerdoce, doivent sans doute aussi lui être attribuées; il est plus difficile de déterminer le caractère moral du mosaïsme, mais celui-ci aura servi de base à l'ancien prophétisme israélite, comme ce dernier servit de base au prophétisme ultérieur et supérieur.

Et maintenant quelles sont les idées essentielles de l'ancien prophétisme? Les voici : Jahvé est le dieu du Sinaï et d'une population nomade, un dieu guerrier et un dieu de l'orage; on le représente par des images à forme humaine, comme l'éphod et les téraphim. Mais ce jahvisme primitif subit toutes sortes de modifications, une fois que les Hébreux sont établis dans le pays de Canaan. Ceux-ci y rencontrent une civilisation indissolublement unie au baalisme. Voilà pourquoi les prophètes jahvistes font de l'opposition à la civilisation. La religion sensuelle de Baal a toutefois de l'attrait pour la masse du peuple israélite. Sous cette influence, Jahvé est peu à peu rattaché au pays de Canaan et substitué aux Baals du pays. Détaché du Sinaï, il est aussi logé au ciel, d'où il est censé dominer tous les autres dieux et tous les phénomènes de la nature. Dès lors il a besoin de messagers et donne naissance à l'angélologie. Il devient en outre le protecteur de la civilisation, au lieu de lui rester opposé, et un dieu de bonté, au lieu de rester un dieu guerrier et destructeur. On se fait aussi des conceptions spirituelles à son sujet; on parle de son ange, de sa face, de son nom, et l'on condamne le culte des images.

Mais du temps d'Achab, l'influence du baalisme tyrien se fait puissamment sentir en Israël. Alors commence la lutte gigantesque d'Élie contre cette nouvelle puissance rivale. Le jahvisme obtient le dessus et gagne ainsi un nouveau prestige. Jahvé paraît supérieur aux dieux des autres nations et ne reste plus un dieu purement national. Il est capable de protéger Israël contre l'Égypte, de lui donner le pays de Canaan, de lui procurer la victoire sur les ennemis des environs. Il devient enfin le dieu du droit et de la justice, puisqu'il est censé avoir donné à Israël le Décalogue et le code du livre de l'Alliance et qu'il a châtié sévèrement les méfaits des premiers hommes par la perte du paradis et par le déluge.

Élie pose alors le principe qu'Israël ne doit point adorer d'autre dieu. C'est là de la monolâtrie, mais pas encore du monothéisme.

Voici d'autres traits nouveaux de la religion israélite qui méritent d'être notés. Le sacerdoce, à peu près ignoré parmi les Hébreux, avant la conquête de Canaan, atteint ensuite une grande importance. Il est chargé du service de l'arche sainte et consulte Dieu pour les fidèles. Plus tard, il est chargé du service du temple de Jérusalem et des autres sanctuaires nombreux existant dans le pays. Les sacrifices à ces sanctuaires se multiplient. Le sabbat, l'année sabbatique et les fêtes annuelles gagnent en importance et prennent un caractère agricole. L'idéal de la vie morale nous apparaît dans les portraits des patriarches, et la règle de conduite de l'Israélite fidèle est contenue dans le Décalogue et dans le livre de l'Alliance.

Dans tous ces développements et une foule de détails intéressants que nous sommes obligé de passer sous silence, M. Harper montre une connaissance approfondie des sujets qu'il traite, ainsi que de la littérature qui s'y rapporte et à laquelle il renvoie sans cesse. Nous possédons donc, dans ces pages, une esquisse admirable de l'ancienne littérature et religion d'Israël. Sur tel ou tel point, plus ou moins obscur, douteux, contestable, on peut différer de notre auteur; mais dans ses traits essentiels, cette exposition est conforme aux résultats les plus certains d'une science saine et vraiment historique.

Après cela seulement, notre ouvrage aborde son sujet spécial, et tout d'abord il expose, d'une manière détaillée, ce qui se rapporte à la vie, au message, au ministère et au genre littéraire d'Amos et d'Osée. Puis il compare la forme poétique, le langage et le style des deux livres; il s'étend en outre sur leur texte et leurs versions, ainsi que sur la littérature qui s'y rapporte. Et ici nous avons derechef devant nous une étude aussi complète que magistrale sur l'état religieux et moral d'Israël, au moment où nos deux prophètes écrivains ont exercé leur ministère, ainsi que sur la forme et le contenu de cette nouvelle prédication prophétique. L'auteur cherche à mettre en relief, autant que faire se peut, les éléments de cette prédication qui reposent sur le passé et les éléments nouveaux qui y paraissent pour la première fois.

Il fixe la date de composition des deux livres, comme la plupart des critiques, vers le milieu du VIIIe siècle, celle du livre d'Amos entre 765 et 750, et celle du livre d'Osée, entre 743 et 734. Il admet également, dans chacun d'eux, comme d'autres exégètes, un certain nombre d'interpolations. Les plus importantes en sont les suivantes : *Am.*, I, 1 s., 9-12 ;

II, 4 s., 12; V, 8 s.; VI, 2, 9-11*a*; IX, 5 s., 9-15; *Os.*, I, 1, 7; II, 1-3, 8 s., 16-18, 20-25; III, 5; VIII, 10, 14; IX, 9; X, 3 s., 10; XII, 4 b-7, 13 s., XIV, 2-10.

Dans le commentaire proprement dit, nous retrouvons partout la même érudition et le même esprit consciencieux que dans la partie précédente. A côté de l'étude grammaticale des textes, aussi minutieuse que possible, on nous fournit encore toutes les explications théologiques, historiques, géographiques et archéologiques désirables. Comme dans l'Introduction, l'auteur prend en considération l'opinion de tous les savants de valeur, la discute avec impartialité et émet ensuite sa propre manière de voir, toujours motivée par des arguments sérieux. A l'instar d'un certain nombre de critiques qui accordent de plus en plus une grande importance exégétique aux règles de la poésie hébraïque, M. Harper croit aussi trouver là un excellent moyen d'investigation pour fixer la teneur des textes et pour en élucider le sens, et il s'en sert fréquemmeut.

On peut dire que, dans tout ce commentaire, rien n'est négligé pour faire connaître au lecteur, sous tous les rapports, les deux livres qu'il s'agit d'interpréter. C'est l'un des plus complets et des meilleurs que nous ayons eus entre les mains. Il fait honneur à son auteur et aux autres savants qui publient « Le Commentaire critique international » sur toute la Bible, dont le nôtre fait partie. Il est digne des volumes de cette collection déjà parus et fort appréciés par le public compétent, et il fait bien augurer des volumes qui restent à publier pour compléter la série.

C. PIEPENBRING.

PAUL KLEINERT. — **Die Propheten Israels in sozialer Beziehung**. — Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1905. 1 vol. in-8, 168 pages. Prix : m. 3,50.

L'ouvrage que nous annonçons s'occupe d'un problème qu'on avait complètement négligé jusque dans les temps modernes, le côté social de la prédication des prophètes d'Israël. La Bible, en général, a été presque exclusivement étudiée par des théologiens. Ceux-ci, s'intéressant spécialement à la théologie, à la morale et au culte, n'ont guère aperçu, dans celle-là, que ce qui se rapportait à ces points cardinaux de leurs

préoccupations. Mais les questions sociales s'imposent avec une telle force aux nouvelles générations qu'il a fallu s'occuper aussi des éléments sociaux de la Bible. C'est ce que M. Kleinert a fait pour les prophètes hébreux. Ceux-ci ne se perdaient nullement dans des songes d'avenir et bien moins encore dans des spéculations transcendantes, comme la théologie scolastique du temps jadis se l'imaginait. Non, la plupart d'entre eux se préoccupaient avant tout du présent, qu'ils voulaient améliorer. Et dans le présent, ils étaient le plus touchés de la misère de leur peuple, plus particulièrement de celle des classes inférieures de la societé.

Notre auteur cherche d'abord à caractériser le prophétisme en général et le milieu où il déployait son activité. Il fait ressortir que sa tendance était essentiellement éthique et sociale. Cela n'est sans doute vrai que du prophétisme arrivé à son apogée, tandis que, primitivement, il exerçait l'art de la divination. Ce point aurait mieux pu être mis en lumière. M. Kleinert s'applique à montrer la puissante unité morale d'Israël, malgré ses dissensions intestines. Cette unité, dit-il, qui trouva son expression politique dans la royauté de Saül, de David et de Salomon, est le résultat du jahvisme, dominant déjà anciennement toutes les tribus israélites. Il en conclut que les prophètes ne sont pas des créateurs, voulant introduire des principes nouveaux, mais de simples réformateurs, cherchant à faire prévaloir les principes traditionnels du droit sur les écarts auxquels le peuple d'Israël et ses chefs se laissaient souvent aller. Dans ces assertions trop catégoriques, il perd de vue que la plupart des réformateurs religieux étaient plus novateurs qu'ils ne le croyaient eux-mêmes. Jésus a cru accomplir simplement la Loi et les Prophètes, tout en ouvrant une ère nouvelle. Saint Paul, qui était un véritable révolutionnaire, comme les judéochrétiens l'ont fort bien vu, cherchait à établir toutes ses thèses par des textes de l'Ancien Testament, auquel elles étaient étrangères.

Après les considérations générales et préliminaires, l'auteur entre dans le vif de son sujet, en commençant par l'étude du livre d'Amos. Ici encore, il esquisse d'abord la situation politique et économique que le prophète de Thékoa eut devant lui dans le royaume d'Israël, où il crut devoir exercer son activité : la classe élevée ne songeait qu'à exploiter le peuple, à vivre à ses dépens, à se livrer au luxe et à une jouissance désordonnée des revenus amassés par la fraude ou la violence. C'est contre cet état de choses que tonna le prophète. Et la grande valeur sociale de sa prédication consiste dans le fait qu'il ne prôna pas

l'aumône pour mettre fin à cet état de choses, mais la pratique de la justice.

Le chapitre consacré à Osée suit la même méthode que le précédent : caractéristique de la personnalité du prophète et exposition de la situation extérieure du peuple où il déploya son activité. Mais il établit en outre un parallèle continu entre Amos et Osée, deux hommes fort différents : le premier se laisse avant tout guider par la réflexion et le sentiment du droit, qui proteste contre l'iniquité ; le second est dominé par sa profonde affection pour son peuple et porté à toucher celui-ci en lui parlant de l'amour de Dieu, afin de réveiller un écho d'amour dans son cœur pour un Dieu si bon. Osée apparaît donc à notre auteur comme le précurseur de la charité chrétienne, aussi indispensable que la justice pour remédier aux maux sociaux.

Pour Esaïe surtout, M. Kleinert donne une large caractéristique du prophète, de son temps et des idées dominantes de tout son enseignement, ainsi que de la situation particulière du royaume de Juda, avant d'aborder les principes sociaux que nous rencontrons ici. D'après lui, Esaïe n'accentue principalement ni la justice ou le droit, comme Amos, ni l'amour réciproque de Jahvé et de son peuple ou des Israélites entre eux, mais la paix et l'ordre social. Le prophète ne néglige cependant pas de faire ressortir, à l'occasion, la nécessité de la justice, cette vertu cardinale, prônée dans tout l'Ancien Testament. Il n'oublie pas davantage d'inculquer l'exercice de la charité et de la bienfaisance. Il s'est donc approprié les principes de ses prédécesseurs, mais les a complétés et exposés sous la forme classique qui le distingue.

Au sujet de Michée et de Sophonie, nous n'avons pas d'observation particulière à faire. Mais nous constatons ici comme déjà précédemment, que notre auteur ne tient presque pas compte du point de vue de certains savants qui contestent, pour des raisons sérieuses, l'authenticité d'une série d'oracles, surtout messianiques, dans presque tous les livres prophétiques, aussi dans ceux de Michée et de Sophonie. Nous croyons que cette attitude aurait dû être justifiée, ce qui n'est pas le cas.

Cette tendance conservatrice de notre ouvrage se remarque aussi dans le chapitre consacré au Deutéronome. Il est naturel que le code deutéronomique soit pris en considération pour caractériser l'action ou l'influence sociale du prophétisme hébreu, puisqu'il est, en grande partie, son œuvre. Mais l'origine et la date de composition assignées ici à ce code, nous semblent très contestables. D'après M. Kleinert, comme d'après toute la critique moderne, il ne saurait émaner de Moïse. Seule-

ment, au lieu de provenir du VIIe siècle, comme on le pense communément de nos jours, il remonterait un siècle plus haut, jusqu'au temps du prophète Osée ; il aurait été composé dans le royaume d'Israël et introduit dans le royaume de Juda après la chute de Samarie ; les réformes entreprises par le roi Ezéchias auraient déjà été provoquées par notre code. Cette conjecture repose sur une base fragile. La tendance éminemment humanitaire de la législation deutéronomique est par contre fort bien mise en lumière, mais aussi son caractère trop idéaliste, qui a empêché beaucoup de ses prescriptions d'être applicables.

Jérémie et son époque sont aussi caractérisés de main de maître, dans notre livre. Mais ici, plus qu'ailleurs, on est frappé de la disproportion qui existe entre l'étendue de ces caractéristiques générales et les courtes conclusions se rapportant au côté social de l'enseignement prophétique. Sur dix-huit pages consacrées à Jérémie, à peine trois ou quatre se rapportent en effet à ce dernier point, qui, d'après le titre de l'ouvrage, devrait en être le sujet principal, mais qui, en réalité, paraît tout à fait subordonné au reste et ne figure, dans nombre de chapitres, que comme un simple appendice. En ce qui concerne Jérémie, cela provient assurément du fait, relevé par notre auteur, que ce prophète, qui a la plus grande importance pour l'histoire de la religion d'Israël, s'occupe peu de la vie sociale de son peuple. Il n'en est pas moins choquant qu'un ouvrage dont le titre promet l'exposition des principes sociaux des prophètes, consacre à peine le quart de son contenu à cet objet, qui est ainsi noyé dans une foule d'autres considérations.

Cette observation s'applique également à ce qui est dit d'Ezéchiel. Si Jérémie a une importance capitale au point de vue religieux, son contemporain en a le plus au point de vue du culte. Ezéchiel consacre la première partie de son livre à la condamnation du passé d'Israël, à cause de son idolâtrie séculaire, et la seconde partie, à la restauration, surtout cultuelle, de sa nation. Aussi le chapitre que M. Kleinert consacre à ce prophète, s'occupe principalement de ces questions et ne touche qu'en passant le problème social.

Il en est absolument de même dans le morceau relatif au second Esaïe, préoccupé exclusivement du retour des exilés par la puissance du Dieu et nullement de questions sociales. A cette occasion, M. Kleinert fait de nouveau abstraction des vues les plus récentes de la critique, portée à ne plus attribuer au second Esaïe qu'Es. XL-LV et à penser que les chapitres suivants sont de date plus récente. Il suppose que les chapitres XL-LXVI proviennent tous du second Esaïe, sauf Es.

dans les deux publications qui nous occupent, il les renvoie à une troisième qui devra paraître bientôt. Quant à nous, nous sommes déjà suffisamment édifié sur la valeur de ses élucubrations. Dominé par une idée préconçue, qui fausse son jugement, il est dénué du sens critique le plus élémentaire et, par suite, incapable de traiter d'une manière juste et objective le sujet en question.

C. PIEPENBRING.

EDWARD CAIRD. — **The evolution of theology in the greek philosophers.** — Glasgow, James Mac Lehose, 1904; 2 vol. petit in-8 de XVII-382 et de XI-377 p.

Les lecteurs de la Revue se rappellent les beaux articles consacrés par notre cher et regretté Marillier aux deux volumes de M. Edward Caird : *The evolution of religion* (voir t. XXX, p. 243 et t. XXXIII, p. 177). C'était toute une philosophie de la religion que l'éminent directeur de Balliol College (Oxford), membre correspondant de l'Institut de France, élaborait dans cet ouvrage capital, une philosophie de la religion évolutionniste, fondée sur l'histoire des religions, mais fort distincte de la conception évolutionniste de la religion de Spencer. Car, si pour celui-ci le domaine propre de la religion est l'inconnaissable et si, par conséquent, tout progrès de la connaissance rationnelle entraîne pour la religion une relégation en dehors du territoire qu'elle occupait jusqu'alors, pour M. Caird, au contraire, la religion est à chaque époque la plus haute expression de l'âme humaine. Pour l'un comme pour l'autre la religion est un élément indestructible de la vie de l'humanité, mais pour Spencer et surtout pour beaucoup de Spencériens l'opposition de la science et de la religion se traduit par d'incessantes défaites de la religion, qui l'obligent à se reconstituer au delà des limites actuelles de la science un nouveau champ d'action, tandis que pour M. Caird, si les progrès de la connaissance infligent de perpétuels démentis aux formes traditionnelles de la religion, aussi bien d'ailleurs qu'aux formes antérieures de la science, ils apportent, au contraire, à la religion en elle-même, c'est-à-dire à la pensée et à la vie religieuses de l'humanité, d'incessants enrichissements.

On comprend aisément qu'avec une pareille conception M. Caird accorde une grande importance à l'évolution de la théologie, c'est-à-dire

des expressions réfléchies de la religion au cours des temps. Comme il n'avait pas pu traiter cette face de sa conception dans son précédent ouvrage, il a jugé qu'il y avait utilité à compléter celui-ci par une étude de l'évolution de « la théologie ». Et dans cette longue histoire il a choisi la période qui nous intéresse tout particulièrement, l'évolution de la théologie hellénique et son passage dans la théologie chrétienne. D'une part, en effet, le Christianisme a été dès l'origine, d'après M. Caird, une religion théologique : « sortant d'un Judaïsme qui était déjà profondément imprégné d'idées grecques et se développant sous l'action constante d'influences grecques, le Christianisme fut dès le début une religion à réflexion, une religion qui s'assimila beaucoup de résultats de la pensée orientale et occidentale » (p. 6-7). D'autre part, il cesse d'être une religion vivante, quand il renonce à réfléchir sur son propre contenu et recule devant les doutes et les perplexités qui sont inséparables de ce travail de réflexion ; la foi devient alors une formule morte et le culte une superstition.

Il y aurait beaucoup à dire sur ces principes qui ont déterminé l'auteur à traiter de l'évolution de la théologie chez les philosophes grecs, d'abord en un cours de 27 conférences (Gifford lectures de 1900 à 1901 et de 1901 à 1902), puis sous une forme remaniée et plus complète dans les deux volumes qui nous occupent. Autant la thèse que le Christianisme, en tant que corps de doctrines métaphysiques et morales, s'est constitué sous l'action de la pensée théologique grecque est fondée en fait et en droit — il n'y a pas de conclusion mieux établie par tout le travail moderne d'histoire ecclésiastique — autant il est contestable que le Christianisme ait été dès le début une religion réfléchissant sur elle-même ou théologique et qu'il cesse d'être vivant quand il cesse d'être théologique. S'il y a une forme de religion qui soit peu théologique, c'est assurément l'évangile primitif, tel qu'il se retrouve dans les évangiles synoptiques. Sans doute avec l'apôtre Paul, avec l'auteur du IVe Évangile et avec tous les docteurs gnostiques des premiers temps il prend tout de suite une allure théologique, mais il y a déjà un abîme entre leurs enseignements et ceux de l'évangile galiléen ; ils spéculent déjà sur le fait religieux nouveau, bien plutôt qu'ils ne le reproduisent.

Je ne pense pas non plus que l'expérience, dans le passé chrétien comme dans le temps présent, permette de dire qu'un Christianisme non théologique cesse d'être une religion vivante. Il me semble, au contraire, que les réveils religieux n'ont pas été le plus souvent œuvre théologique, qu'il s'agisse de François d'Assise ou de Wesley, de l'en-

thousiasme monastique des IVe et Ve siècles ou du piétisme du XVIIIe siècle. Et aujourd'hui même la religion chrétienne n'est-elle pas le plus vivante dans les milieux où elle se résume en activité sociale, en œuvres de charité et de solidarité, plutôt que dans les cercles théologiques? La théologie est nécessaire à la religion dans une société cultivée, intellectualiste, qui éprouve le besoin de se rendre compte de toutes choses d'une façon rationnelle; elle corrige la religion et la force à s'adapter aux conditions d'existence nouvelles qui surgissent au cours des siècles. Mais elle n'est pas le principe générateur de la vitalité religieuse, justement parce qu'elle est intellectuelle, rationnelle ou tout au moins ratiocinante, tandis que la religion est affaire de sentiment, d'intuition et de volonté autant que d'intellect. C'est là une considération qui me semble avoir été trop négligée par M. Caird, comme elle l'est très souvent par les théologiens eux-mêmes. La philosophie grecque a engendré la théologie chrétienne par son mariage avec la théologie juive. Mais la religion chrétienne ne peut pas être identifiée purement et simplement avec la théologie, ni à ses origines, ni dans les diverses phases de son évolution historique. Les cultes grecs ou orientaux, les rituels en usage dans le monde gréco-romain, les habitudes et les institutions sociales et gouvernementales de l'empire romain, le mysticisme païen, et par dessus tout la simple et profonde piété des Psaumes et de l'Évangile, la généreuse inspiration morale des prophètes et de Jésus, sont des facteurs pour le moins aussi actifs dans la constitution du Christianisme au sein du monde antique, indépendamment de toute considération théologique. Ce sont les prophètes, les poètes, les apôtres, les hommes de dévouement, les cœurs altérés de vie intérieure et ceux qui ont été tout simplement dans le monde les hommes de bonne volonté dont parle le cantique de Noël, ce sont tous ceux-là qui ont été les véritables propagateurs de la religion dans la chrétienté et qui ont sans cesse élaboré la matière vivante dont les théologiens se sont complu à fournir les formules.

M. Caird n'aborde son sujet proprement dit que dans la troisième conférence. Les deux premières sont d'ordre général; elles traitent des relations de la religion et de la théologie et des diverses phases de l'évolution théologique. Il commence son histoire par les précurseurs de Platon. Celui-ci, que l'on peut considérer comme le père de la théologie hellénique, est traité généreusement. M. Caird a jugé, en effet, qu'il valait mieux concentrer son récit sur un petit nombre de penseurs de premier ordre que de l'éparpiller sur une quantité de personnages secondaires. Après Platon, Aristote suffit à remplir le premier volume.

Dans le second ce sont les Stoïciens, Philon et Plotin qui occupent successivement toute la scène.

Voici, par exemple, de quelle manière l'auteur résume l'œuvre accomplie par le Stoïcisme : « En premier lieu la philosophie stoïcienne fit une grande œuvre négativement, en tant qu'elle dégagea les idées morales et religieuses des cadres nationaux ou ethniques dans lesquels celles-ci avaient été confinées jusqu'alors. Elle acheva l'œuvre de Socrate en émancipant l'individu de la tradition, en le reportant sur lui-même et en lui apprenant à considérer que tout être humain a une part égale dans cette émancipation. Le fait que les deux plus grands des derniers Stoïciens furent un esclave et un empereur est à lui seul déjà une illustration de cette tendance au nivellement qui caractérise leur doctrine. Du plus grand au plus petit chacun fut appelé à se regarder comme une loi et une fin pour lui-même et à reconnaître que tous les hommes, en vertu de leur commune humanité, ont le même droit et le même devoir universels. Sous le nom de loi naturelle ce fut cette idée qui inspira et guida des générations de légistes romains et qui transforma graduellement l'étroit système légal d'une ville latine en code de Justinien, qui est devenu la base de la jurisprudence chez tous les peuples civilisés. En même temps l'influence égalitaire et universaliste des idées stoïciennes se fit sentir dans toute la littérature de l'Empire ultérieur et contribua beaucoup à compléter l'œuvre largement humaine, commencée par la diffusion de la culture grecque, et à préparer une langue universelle de l'esprit, dans laquelle l'Orient et l'Occident pussent échanger librement leurs conceptions philosophiques et religieuses. La notion de Dieu comme λόγος σπερματικός — principe rationnel agissant à la facon d'un germe dans l'univers, spécialement dans les esprits des hommes conçus comme membres actuels ou virtuels d'une communauté universelle — était en elle-même quelque peu vague et abstraite ; mais il suffisait qu'elle fût vivifiée par quelque vision plus directe et plus concrète de vérité pour provoquer une réorganisation de toute la vie spirituelle de l'homme. Cela ne pouvait pas suffire pour une religion universaliste, mais cela préparait le sol sur lequel une telle religion pouvait croître. Avant tout il faut noter que la philosophie stoïcienne mettait l'individu en relation directe et immédiate avec le divin, d'une manière qui n'a son pendant que chez les grands prophètes d'Israël » (p. 162-164).

Ici encore je me demande si l'auteur ne reste pas trop dans la théorie, s'il ne fait pas une part trop exclusive à l'action de la philosophie. Les circonstances politiques, économiques et sociales, modifiées une pre-

mière fois dans le monde gréco-oriental par le bouleversement que produisirent les conquêtes d'Alexandre et une seconde fois par la réunion de toutes les populations du bassin méditerranéen dans l'unité administrative de l'empire romain, ne furent-elles pas pour beaucoup dans cette substitution de l'universalisme moral et religieux au particularisme traditionnel ? En favorisant les relations entre les peuples, en multipliant les échanges et les voyages, en les obligeant à se mieux connaître et à se mieux comprendre, ces transformations des conditions d'existence exercèrent une influence décisive sur la philosophie en elle-même et sur les religions en elles-mêmes, et celles-ci à leur tour s'influencèrent réciproquement. Le processus est plus complexe que ne le présente M. Caird. Il me semble que s'il avait accordé plus d'attention à des hommes comme Plutarque, comme Numenius, aux néo-pythagoriciens, à tous ces hommes dont on ne sait pas s'il faut les appeler philosophes, moralistes ou pasteurs, c'est-à-dire à ceux-là mêmes qui furent les vrais théologiens de la période de transition entre le stoïcisme et le néoplatonisme, il aurait saisi plus directement l'évolution de la théologie hellénique, depuis la grande époque des écoles socratiques jusqu'à l'avènement du néoplatonisme et elle lui serait apparue d'une façon moins abstraite.

L'auteur nous montre ensuite comment l'universalisme juif et l'universalisme philosophique grec se rencontrent. Une bonne place est faite à Philon. Mais c'est surtout Plotin et le néoplatonisme qui fournissent la matière de la dernière partie. M. Caird fait bien ressortir la grande action exercée par la philosophie néoplatonicienne sur la formation de la théologie chrétienne, mais il a soin de montrer aussi qu'il faut bien se garder de les identifier et de voir dans l'une simplement une forme chrétienne de l'autre. L'esprit, le but, les moyens même sont différents. Ce sont deux produits qui se sont formés dans un milieu ambiant identique, mais les germes étant distincts, les produits aussi le sont.

Un ouvrage comme celui-là soulève un très grand nombre de questions. Je ne connais pas, pour ma part, d'étude plus intéressante que celle d'une pareille histoire, l'histoire de l'âme humaine dans l'élite de l'humanité du passé ! Mais combien elle est délicate ! et combien complexe ! Je ne parlerai pas du dernier chapitre : « de l'influence de la philosophie grecque sur la théologie chrétienne ». Il est tout à fait sommaire ; c'est une esquisse tout abstraite, sans distinction d'écoles ni de tendances. Espérons que c'est l'amorce d'un autre travail sur la théologie chrétienne dans l'antique Église. Il serait intéressant de voir traiter Origène, S. Atha-

nase, S. Basile, S. Grégoire de Nazianze, S. Grégoire de Nysse, S. Augustin, par M. Caird comme il a traité Platon, Aristote et Plotin. Le jour où on les étudiera sans préoccupations théologiques, sans se soucier de les trouver plus ou moins orthodoxes ou plus ou moins conformes à l'idéal chrétien de l'historien qui s'en occupe, on verra qu'ils méritent bien, même au seul point de vue philosophique, de prendre place dans la galerie des grands penseurs de l'antiquité.

JEAN RÉVILLE.

JULIUS GRILL. — **Der Primat des Petrus.** — Tubingue, Mohr; gr. in-8 de III et 79 p. Prix : 1 m. 50.

M. Julius Grill, professeur à l'Université de Tubingue, auquel nous devons déjà un gros volume sur le IVe Évangile (voir Revue, t. XLVI, p. 93 et suiv.) a repris une fois de plus l'étude du célèbre passage, Matthieu, XVI, 17-19, sur la primauté de Pierre et le pouvoir des clefs. Dans un premier chapitre il donne l'interprétation du texte ; dans le second il fait la critique de la tradition relative au changement du nom de l'apôtre par Jésus, de Simon en Pierre ; le troisième est destiné à montrer la genèse de l'élévation de Pierre à la dignité de fondement et de conducteur de l'Église dans la chrétienté antique.

D'après M. G. ce n'est pas le simple fait d'avoir reconnu en Jésus le Messie qui vaut à Simon, fils de Jonas, d'être distingué ici par Jésus parmi les autres apôtres, car cela n'est déjà plus une nouveauté dans le cercle apostolique (voir XIV, 33 ; et déjà IX, 27 ; XII, 23. La véritable supériorité, que l'apôtre doit à une révélation divine, c'est d'avoir reconnu en Jésus le Fils du Dieu vivant. Ce passage classique a donc un arrière-fond christologique : l'affirmation du caractère divin de Jésus. Il établit également une relation entre la profession que vient de faire Simon et l'attribution, qui lui est faite par son Maître, du nom de Pierre ; et cependant, dans des passages antérieurs du même Évangile de Matthieu, il a déjà été fait mention de ce nom (IV, 18 ; X, 2). En outre il assigne positivemenl à Pierre une dignité supérieure à celle des autres disciples dans l'Église assimilée au Royaume de Dieu, contre laquelle les puissances de l'enfer ne prévaudront jamais, ainsi que le pouvoir d'ouvrir ou de fermer l'accès à cette Église ; et cependant dans le reste de l'Évangile, il n'est pas question de cette primauté. Enfin cette prééminence est accordée sans limitation de temps.

Après avoir donné cette interprétation, conforme dans l'ensemble à celle des théologiens romains, M. Grill fait la critique historique de la tradition exprimée dans ce passage, unique de son espèce dans toute la littérature évangélique. Il s'efforce d'abord de montrer que les évangélistes eux-mêmes, dans les passages où ils reproduisent des paroles de Jésus adressées à l'apôtre, même après la scène de Césarée, trahissent encore la conservation de son nom primitif Simon. Il rappelle que, d'après le témoignage de Paul comme d'après celui des *Actes*, la primauté dans la communauté de Jérusalem appartient de plus en plus à Jacques, frère de Jésus et son successeur à la tête des fidèles suivant le principe de la succession légitimiste, bien plutôt qu'à Pierre. Paul lui-même, tout en accordant à Pierre une place d'honneur parmi les disciples de Jésus, ne lui reconnaît aucune primauté. Il le cite comme une des « colonnes » de l'église de Jérusalem. C'est là qu'il faut chercher l'origine du nom de Pierre (Πέτρος = στῦλος). Enfin le caractère et l'histoire de l'apôtre Pierre ne donnent aucun point d'appui à la tradition d'après laquelle Jésus lui-même lui aurait donné ce nom de Pierre = rocher, fondement inébranlable. Au contraire, tous les témoignages les plus dignes de créance nous apprennent que dans les premières chrétientés c'était Jésus lui-même qui était considéré comme le fondement de l'Église.

Pour toutes ces raisons de critique externe et interne la déclaration de Matthieu XVI, 17-19 doit donc être considérée comme une forme tardive de la tradition. Mais cette déclaration elle-même ne peut pas être une simple invention d'un apologète du pouvoir ecclésiastique naissant. Elle doit avoir des antécédents. Et M. Grill, dans un des développements les plus risqués et les plus contestables de son livre, essaye de nous convaincre que la déclaration de Jésus à Pierre, telle que la contient le texte actuel du premier Évangile, fut à l'origine une déclaration de la voix divine à Jésus lui-même, analogue à celle qui se lit dans le récit du baptême, et dont le souvenir s'est conservé dans le récit de la Transfiguration.

Il y aurait eu ainsi dans l'évolution de la tradition évangélique une véritable substitution de Pierre à Jésus comme fondement de l'Église. Cette substitution se serait faite dans l'église qui avait le plus de disposition à grandir l'autorité de l'apôtre, parce qu'elle le considérait comme son fondateur, c'est-à-dire dans l'Église de Rome, à une époque où les prétentions autoritaires de ses évêques prirent leur essor et où la thèse christologique, impliquée dans la profession de Pierre était particuliè-

rement opportune, c'est-à-dire sous l'épiscopat de Victor, aux environs de l'an 190.

Il y a dans la dissertation de M. Grill beaucoup de choses ingénieuses, je dirais volontiers : trop ingénieuses. Il me semble qu'il accumule les complications et s'en va chercher bien loin ce qui se trouve simplemont plus près. Que ce passage soit une addition ultérieure à l'Évangile de Matthieu, cela ne fait guère de doute pour l'historien indépendant de la tradition ecclésiastique. Il est isolé dans la littérature évangélique, ne figure pas dans les morceaux parallèles des autres synoptiques et se trouve en contradiction, non seulement avec la première histoire évangélique, mais avec tout le reste de l'Évangile de Matthieu lui-même. La double question qui se pose est : d'où vient-il? et quand fut-il incorporé dans l'Évangile de Matthieu?

Sur le premier point il me paraît tout à fait vraisemblable d'admettre que cette version de paroles de Jésus faisant de Pierre le chef de l'Église a dû prendre naissance dans un milieu pétrinien et araméen, car les expressions « lier » et « délier » (qui signifient non pas, comme le veut M. Grill : « interdire l'accès » et « ouvrir l'accès », mais : « astreindre » et « permettre » en parlant d'observances légales) sont des expressions purement araméennes, qui n'auraient jamais pu être forgées par un chrétien grec. L'idée de M. Grill qu'il y aurait eu à l'origine une parole de ce genre adressée par une voix céleste à Jésus est de la pure fantaisie, sans aucun point d'appui ni dans les textes ni dans l'histoire ni dans les témoignages patristiques.

Ces paroles visent Pierre. Il est tout naturel qu'elles aient été mises en circulation dans le milieu galiléen et syrien où Simon Pierre fut le grand homme des premières communautés, par opposition, d'une part, à Jérusalem et à la Judée où Jacques, frère de Jésus, fut de plus en plus considéré comme le chef et, après la mort de Jacques chez les émigrants en Pérée, où ce furent les membres de la famille consanguine de Jésus, — et aussi, d'autre part, par opposition aux églises recrutées parmi les païens, où l'on se réclamait de Paul, d'Apollos ou de tout autre fondateur. La considération dont jouit Pierre, par le fait de son intimité avec Jésus, rendait facile l'éclosion d'une pareille réclamation en sa faveur. Dans ces églises de la première chrétienté où l'on n'est d'accord ni sur les enseignements ni sur les pratiques, les amis de Pierre firent certainement valoir à son profit des traditions qui le désignaient comme l'apôtre de prédilection de Jésus. Il pouvait y en avoir de fondées, qui furent adaptées aux besoins de la cause pétrinienne.

C'est l'une de ces traditions qui s'introduisit dans l'Évangile de Matthieu. Quand? Voilà ce qu'il est beaucoup plus délicat de déterminer. En tout cas après la première rédaction de cet Évangile, puisque tout le reste de l'écrit comporte une tout autre notion du rôle de Pierre et de ses rapports avec les autres apôtres. Mais certainement pas aussi tard que le veut M. Grill, car le *Diatessaron* de Tatien, qui est antérieur, les contenait (ou du moins des paroles analogues). Notre critique est obligé de recourir à l'hypothèse arbitraire que ce passage aurait été interpolé plus tard dans le *Diatessaron*. Je doute qu'il soit suivi dans cette voie. Il est très fâcheux que le manuscrit syriaque Sinaïticus, qui semble être actuellement le plus ancien témoin des versions syriaques et dont les beaux travaux de M. Merx ont mis en lumière la grande valeur pour la reconstitution du texte primitif, présente justement une lacune à l'endroit qui nous intéresse (de XVI. 15 à XVII. 11).

L'absence d'allusions à notre passage dans les écrits chrétiens antérieurs à la fin du IIe siècle ne suffit pas à prouver qu'il ne figurait pas jusqu'alors dans le texte de Matthieu. La documentation dont nous disposons est trop restreinte pour que l'on puisse accorder en ces matières une grande valeur à l'*argumentum e silentio*. Combien y a-t-il de passages des évangiles dont il faudrait reléguer l'introduction dans le texte jusqu'au IIIe siècle, si l'on appliquait un pareil critère! Quant à la littérature grecque et latine, elle disparaîtrait presque tout entière, si on la traitait avec de pareils principes de critique.

Il faut bien se représenter d'ailleurs dans quelles conditions des modifications du texte de tel ou tel évangile ont pu se produire. S'il est une vérité bien établie dans cet ordre d'études, c'est que les évangiles devenus canoniques n'ont acquis un prestige et une autorité plus notoires que les autres que vers la fin du IIe siècle. Jusqu'au milieu du IIe siècle, en tout cas, ce sont des écrits comme les autres, soumis au sort commun de la littérature populaire, c'est-à-dire sujets à des altérations, par addition ou par suppression. Il n'en existe pas d'exemplaire type. Chacun de ces évangiles est répandu en exemplaires plus ou moins nombreux sur une aire plus ou moins étendue. Une addition peut être faite dans une région, par exemple sur un ou plusieurs exemplaires de la région galiléenne ou syrienne ou encore en Asie, sans qu'elle pénètre *ipso facto* dans les exemplaires qui ont cours en Grèce ou à Rome. C'est plus tard seulement que les textes tendent à s'égaliser, sinon dans la lettre du détail, au moins dans leurs éléments constitutifs. Il est donc fort possible qu'une addition pétrinienne, araméenne,

comme celle qui nous occupe, ait été introduite à une date relativement ancienne[1] dans des exemplaires orientaux de l'Évangile de Matthieu et ne se soit généralisée dans les exemplaires des autres parties du monde chrétien que notablement plus tard. Il est plus vraisemblable cependant que le rédacteur de notre Matthieu canonique actuel a déjà inséré dans son récit cette forme pétrinienne de la tradition relative à la reconnaissance de Jésus comme Messie à Césarée, sans se préoccuper de la contradiction qu'il y a entre le rôle de Pierre dans ce récit et la place qu'il occupe dans tout le reste de l'évangile. Une contradiction analogue existe entre la généalogie, qu'il a insérée au début de son évangile pour établir la descendance davidique de Jésus, et le corps même de son évangile où cette descendance davidique est passée sous silence ou même positivement contredite par Jésus lui-même (XXII, 41-46), — ou bien encore entre le récit de la naissance surnaturelle et le reste de l'Évangile où Jésus paraît comme le fils du charpentier (XIII, 55). Ces contradictions ne gênent en aucune façon le rédacteur. Comme il ne nous reste pas de témoignages écrits directs de la période de fixation du texte de nos évangiles, nous sommes réduits à des hypothèses en ces matières. Celle de M. Grill me paraît inadmissible.

JEAN RÉVILLE.

R. HERRMANN. — **Erlösung**. — Tübingen, Mohr, 1905, 1 vol. in-8°, 44 pages.

L'homme se sent entouré de puissances hostiles qui le menacent dans son bonheur et dans sa vie. Les moyens d'échapper à leurs atteintes s'offrent à lui soit par le progrès de la civilisation, soit dans la religion. C'est le secours que la religion lui apporte, que M. Herrmann appelle « Erlösung », le salut.

L'espérance du salut a pour fondement la certitude d'une forme d'existence autre que la réalité brutale qui nous écrase. Un en deçà plein de misères, un au delà où l'être affranchi jouira d'une ineffable félicité, M. *H.* estime que ce dualisme est le seul terrain sur lequel une religion puisse vivre et grandir.

1) L'interprétation christologique du passage telle que la donne M. *G.* est sans fondement. Les expressions « fils du Dieu vivant » n'impliquent nullement la divinité du Christ.

Toutes les religions n'ont pas compris de la même manière le salut et le moyen de l'assurer à leurs adeptes. Il en est qui posent comme conditions la pureté extérieure et certaines pratiques rituelles, l'orphisme par exemple. — Les religions intellectualistes, comme le platonisme, n'ouvrent le salut qu'à ceux qui sont en possession de la vérité. — Le parsisme rejette à la fin du monde l'accomplissement de ses promesses. D'après le bouddhisme, l'existence absolue ne peut être obtenue que par la négation radicale de la vie contingente. Quant au christianisme, il sauve par la transformation de toute la vie humaine. Dernier terme de l'évolution, il est la conciliation des contraires ; il pénètre à la fois l'en deçà et l'au delà, et fait de l'un la condition de l'autre. Il diffère en outre des autres systèmes salutaires en posant Jésus-Christ comme sauveur permanent des hommes : l'action du maître se transmet en effet par toute la série des intermédiaires qui rattachent chaque génération à sa personnalité historique.

Telle est dans ses grandes lignes la thèse que soutient M. *H.*

Son livre nous apporte sur la mentalité de beaucoup de nos contemporains un témoignage des plus instructifs. Sans doute, il concerne la religion même, plutôt que l'histoire des religions. Mais comme cette *Revue* ne saurait se désintéresser de l'histoire qui se fait lentement sous nos yeux, il me sera permis d'arrêter quelques instants le lecteur sur cet ouvrage, bien qu'il ne compte même pas cinquante pages. Il est vrai que le très distingué théologien qu'est M. Weinel lui a donné une place dans la collection des *Lebensfragen* ; c'est une manière d'en indiquer la valeur documentaire.

Et en effet c'est bien une question vitale que traite M. Herrmann. Beaucoup de chrétiens ont été séduits par les merveilleux résultats qu'ont donnés et la critique biblique, et l'étude comparative et historique des religions, et la psychologie religieuse. Ils se sont plongés avec passion dans la lecture des Wellhausen et des Harnack, des Rohde et des Frazer, des James et des Wundt ; leurs voyages d'exploration les ont laissés douloureusement tiraillés entre le traditionnalisme et l'émancipation intellectuelle. Comme d'ailleurs la vie civilisée, intense et absorbante, ne saurait les trouver indifférents ni passifs, les voilà qui flottent aussi entre les exigences de la vie religieuse et les avantages de la vie profane. On comprend qu'ils éprouvent le besoin de sortir au plus vite de cette situation doublement tragique.

Eh bien ! c'est une issue de ce genre que M. *H.* s'est proposé de leur offrir. Nouveau Téléphe, il s'est demandé si les armes qui ont fait le

mal ne pourraient pas être aussi les instruments de la guérison espérée. Il vaut la peine de voir comment, à l'aide des découvertes faites par l'exégèse et la critique, par la science des religions et par la psychologie, il a essayé de recoudre ce que ces disciplines avaient cruellement déchiré.

La critique biblique a débarrassé le terrain d'un dogme qui froissait la conscience de nombreux théologiens, Jésus-Christ rachetant les hommes par la vertu de son sacrifice. Ces idées de justification, de satisfaction vicaire sont pauliniennes et non pas évangéliques. Qu'on ne nous parle donc plus d'une doctrine dans laquelle M. Wernle voyait naguère une malheureuse création de l'apôtre des gentils.

L'histoire des religions a rendu un service de même nature. Elle a montré que le christianisme a de tout temps contenu bien des éléments qui sont ou une survivance du passé, ou un emprunt à d'autres religions, ou tout au moins qui ont leurs parallèles dans des systèmes voisins. Mais qu'on y voie des survivances, des emprunts ou des analogies, toujours est-il qu'il devient impossible de reconnaître en eux des éléments caractéristiques du christianisme; et l'on peut les éliminer sans crainte d'atteindre cette religion dans ses œuvres vives. N'en est-il pas ainsi de la croyance d'une venue toute prochaine du Royaume de Dieu? On reconnaît bien que cette idée a dominé la pensée de Jésus-Christ. Mais puisque le parsisme s'est formé du salut une notion semblable, ce concept n'est donc point spécifiquement chrétien, et le christianisme a pu y renoncer sans que l'édifice même de la religion fût seulement ébranlé.

Comme on sait, les spirites prétendent être en relation constante avec des morts de choix, qui viennent sur leur commandement les guider, les avertir, les consoler. Beaucoup de chrétiens pensent aussi que le salut opéré en eux par Jésus-Christ résulte de l'action directe d'un être à même d'entrer en communication immédiate avec l'âme de ses fidèles. M. *H.* n'en est plus là. Mais il ne veut pas non plus renoncer à la doctrine de Jésus-Christ sauveur. Appelant donc à son secours la psychologie religieuse, il ramène le salut à un phénomène tout subjectif : on est sauvé parce qu'on se croit sauvé; et l'action rédemptrice à une transmission indirecte de l'influence exercée sur les contemporains par la puissante personnalité de Jésus-Christ.

Je comprends très bien qu'on veuille assurer au christianisme sa part de bénéfice dans les conquêtes faites par les diverses formes de la science des religions. Et puisque l'autre but poursuivi accessoirement

par M. *H.*, c'est de sauver la religion sans [illegible] « [illegible]s l'ascétisme et la haine du « siècle », je pense comme lui que l'on peut s'attendre à ce que la chose se réalise sur le terrain du christianisme. L'étonnante plasticité dont il a déjà donné tant de preuves, permet à cet égard toutes les espérances. Mais ce dont je doute fort, c'est que M. *H.* soit bien l'ouvrier qu'il faudrait pour mener à bien cette double entreprise. Il est en effet trop peu soucieux de n'employer pour sa construction que des matériaux solides : les pierres et le ciment laissent également à désirer.

Comme ce jugement pourrait paraître sévère, je l'appuie aussi brièvement que possible sur quelques considérants.

M. *H.* esquisse du bouddhisme un portrait que je trouve très peu ressemblant. Je ne veux pas faire état de contradictions comme celle qui consiste à dire, page 18, que de toutes ses religions c'est la plus dégagée de toute espèce de spéculation, et pages 20 et 25, que le Bouddha a prêché une nouvelle connaissance et présenté l'étude approfondie de cette connaissance : M. *H.* ne manquerait pas d'alléguer des passages à l'appui de ces deux assertions, et il me faudrait trop longuement montrer comment la dissonance se résout d'une manière satisfaisante. Il est déjà plus incertain d'affirmer que le Bouddha a conservé la croyance à la métempsycose (p. 18), et c'est se méprendre complètement sur le sens de certains passages du Tripitaka que de dire (p. 31) que la notion du salut a, dans le bouddhisme, dépouillé la morale de sa majesté et supprimé la différence entre le bien et le mal[1]. Mais ce que je reproche surtout à M. *H.* c'est de n'avoir pas voulu voir que le bouddhisme est de toutes les religions celle qui répond le mieux à son propre idéal. C'est le bouddhisme qui en professant un [illegible] très semblable à celui que l'auteur préconise, s'est montré conséquent avec son principe, et a insisté sur la nécessité pour l'homme religieux de concentrer tous ses efforts en vue d'un salut assez parfait à seul que comprend M. *H.* Le bouddhisme a voulu tout autant que le christianisme faire naître dans l'âme pieuse le sentiment bienheureux de la liberté intérieure (p. 25). La légende du Bouddha et ses plus fidèles [illegible] entre les sermons qui lui sont attribués, [illegible] pour ne citer que cet exemple, précisément [illegible] l'assertion que le bouddhisme ait attribué à l'as-

[1] [illegible] et d'autres textes avec [illegible] qu'en effet le [illegible] et le mal [illegible]

cétisme une vertu salutaire, et qu'il ait été obligé à cela par ses propres principes (p. 30).

Je puis faire des réserves analogues à propos du christianisme. M. *H.* écarte la théorie paulinienne du salut par la mort de Jésus-Christ ; et puis, il reconnaît que l'idée maîtresse de l'enseignement évangélique, c'est l'imminence du Royaume de Dieu. Mais, dit-il, quand il a fallu se rendre à l'évidence, on a pu, sans compromettre l'avenir de la religion, renoncer à la croyance en la fin prochaine du monde. Bien loin qu'elle fût la clef de voûte de l'édifice, cette espérance n'avait été qu'un de ces appareils provisoires qu'on se hâte de supprimer quand la construction est terminée. Je ne puis admettre une semblable manière de raisonner. Sans doute, les destinées de la religion nouvelle n'ont pas souffert de la déconvenue des espérances messianiques ; mais c'est précisément parce que l'apôtre Paul y avait substitué à temps cette doctrine de la justification dont le christianisme a vécu pendant bien des siècles. Écarter d'abord le dogme du sacrifice vicaire au nom de la croyance à la réalisation très prochaine du Royaume de Dieu, et ensuite chercher à expliquer la disparition de cette croyance en continuant à ignorer le dogme paulinien, n'est-ce pas prendre une liberté bien grande avec l'histoire?

C'en est prendre une autre que de présenter l'enseignement de Jésus-Christ de manière à faire croire qu'il a voulu concilier l'activité profane et la vie religieuse. Enfin c'est escamoter le dogme de Jésus sauveur des hommes, que de faire consister son action dans une influence exercée à distance, à travers d'innombrables intermédiaires. A ce compte, il en serait, ou peu s'en faut, de Jésus-Christ comme d'un Gœthe, chez qui les compatriotes de M. *H.* aiment à chercher aussi un aliment pour leurs âmes, une force de vie nouvelle.

En somme, ce que je reproche à M. Herrmann, c'est d'avoir cru qu'on pouvait impunément rejeter le contenu de la tradition et garder les étiquettes qu'elle a consacrées. Non pas, je me hâte de le dire, qu'il agisse ainsi par une tactique de théologien aux abois. On sent qu'il a l'âme trop haute pour recourir sciemment aux expédients et aux équivoques. Mais il s'est abusé lui-même sur la valeur de ses matériaux et de ses raisonnements. Les difficiles problèmes qu'il a traités ne pourront être résolus que si l'on apporte à leur étude le souci le plus scrupuleux de la vérité historique, et le complet abandon de soi-même à la vérité tout court.

PAUL OLTRAMARE.

Neuf Upanishads traduites en anglais par G. R. S. MEAD et J. CH. CHATTOPADHYAYA. Traduction française de E. MARCAULT. — Paris, Librairie de l'Art indépendant, 1905.

Les Upanishads qui ont été réunies dans ce volume n'ont pas été traduites du texte sanscrit. Comme les indianistes ne manquent pas en France, on s'étonnera qu'il ait fallu recourir à l'étranger pour mettre à la portée des lecteurs des morceaux qui intéressent au plus haut degré l'histoire de la pensée indienne. N'est-il pas étrange aussi, qu'il ne se soit trouvé parmi les adeptes de l'église théosophique aucun sanscritiste capable de faire connaître à ses coreligionnaires des ouvrages qu'ils ont été réduits jusqu'ici à révérer sur la foi d'autrui? C'est à croire en vérité qu'il y a incompatibilité naturelle entre l'indianisme et la théosophie. M. Marcault semble être lui-même de cet avis, puisqu'il dit que « le public intellectuel se trouve plus avide d'apprendre que les savants d'enseigner ». Il donne donc à entendre que les savants[1] se dérobent. Quand cela serait, cette abstention ne serait pas encore une raison suffisante pour que... les autres assument une tâche à laquelle ils sont insuffisamment préparés.

Mais enfin, puisque vraiment « il est temps de présenter au public de langue française, telle qu'elle s'exprima jadis dans la terre aryenne, la pensée même des vieux sages de l'Inde », on peut excuser M. Marcault, qui se sentait pressé de donner satisfaction à ce besoin, d'avoir utilisé pour cela une traduction toute faite. Pourquoi a-t-il pris pour base celle de MM. Mead et Chattopadhyaya? C'est sans doute parce qu'elle se prêtait mieux qu'une autre à servir d'appui aux renseignements de la théosophie occidentale. Les traducteurs anglais déclarent d'ailleurs dans leur préface que « l'esprit des Upanishads est par dessus toute chose simple de parole et de pensée ». On conçoit par conséquent que M. *M.* ait mis toute sa confiance en des guides pour qui ces vieux traités sont sans embûches ni ténèbres.

Pour qu'une traduction rende service, fût-ce à ce « public intellectuel et mystique » auquel l'auteur s'adresse spécialement, il est indispensable qu'elle soit à la fois fidèle et claire. Peut-on reconnaître ces deux qualités à celle que nous présente M. *M.*? Deux exemples pris entre

1) M. Marcault a oublié parmi ses prédécesseurs M. P. Regnaud, auteur d'une traduction de la *Kaṭha-Upanishad*, qui a paru, avec un commentaire, dans les *Annales de l'Université de Lyon.*

beaucoup, permettront au lecteur de répondre lui-même à cette question. Le vers 16 de l'*Iça-Upanishad* est ainsi rendu : « Soleil partout présent, unique voyant et ordonnateur, fils du Seigneur de la création, commande à ses rayons, retire sa lumière ! Ta forme, la plus belle de toutes, je la contemple ! Celui qui est là, cet être-là. Il est moi-même ». Tradition littérale : « O Pûshan, unique voyant, Yama, Soleil, fils de Prajâpati, déploie tes rayons, rassemble ton éclat. Ta forme qui est la plus belle de toutes, je la contemple. Quel il est, cet être, je le suis moi-même ». — *Kena-Up.*, II, 3 (traduction Marcault) : « Il y pense, celui dont il dépasse la pensée ; celui qui y pense ne le connaît jamais. Il est connu des insensés ; des sages inconnu ». Traduire : « Celui qui ne le (= le Brahman) conçoit pas, celui-là le conçoit ; il ne le conçoit pas celui qui le conçoit (= qui croit le concevoir). Incompris de ceux qui comprennent ; compris par ceux-là qui ne comprennent pas ».

Ajoutons qu'il est souvent impossible, à moins d'avoir l'original entre les mains, de reconnaître certains termes techniques, non seulement à cause de l'interprétation qui leur est donnée, mais aussi parce qu'ils apparaissent sous des déguisements variés : *tapas* (mortification, acte ascétique) est rendu tantôt par « pratique », tantôt par « contemplation », tantôt par « pensée » ; *çraddhâ* n'est pas toujours la foi, c'est aussi le fixé, et l'esprit respectueux. Les cinq souffles, organes de la respiration, de la digestion et autres fonctions vitales, sont présentés sous les noms de vie inférieure, vie supérieure, vie égalisante, vie pénétrante, vie ascendante. Comme on voit, le traducteur s'est laissé influencer par ses préoccupations théosophiques. Il aimera par exemple, à traduire *manas* par le « Mental », ce qui est très inoffensif. Mais quand il rend *rc* par « harmonies créatrices », *yajus* par « harmonies régénératrices », *sâman* par « harmonies préservatrices », la chose est plus sérieuse, car il devient impossible au lecteur de reconnaître dans les trois Védas les trois lettres *a u m*, c'est-à-dire les éléments de la syllabe mystique *om*, et par conséquent de saisir dans son ensemble la portée de la cinquième « question » (*Praçna-Up.* V). Traduire le début du fameux vers de la *Taitt-Up.* (II, 7) « non-étant était ceci au commencement », par « dans l'état au delà de l'être était au commencement tout ceci » (p. 128), et un peu plus loin, alors qu'il est question de l'Être invisible, impersonnel, inexprimable, insondable, parler d'une « vision et d'un moi transcendants, au delà de toute définition et dénués de tout fondement » (p. 129), c'est évidemment prendre avec l'original une liberté excessive.

Peut-on dire du moins que la version de M. *M.* soit claire ? Pour qu'on

sache combien l'abus des parenthèses et des constructions insolites la rend parfois inintelligible, je citerai le début de la première des Upanishads contenues dans ce volume : « Revêtu de Dieu, Oui ! tout ceci doit-il être, qui change dans (ce monde) changeant; renonces-y donc, qu'Il soit ta joie ; et ne convoite (rien, car) à qui est la richesse ? Ici (sur terre), agissant de la sorte, un homme devrait vouloir dépasser cent ans; ainsi donc, pour toi, et il n'est pas d'autre voie, l'action ne souille pas l'homme[1] ».

L'erreur la plus grave que M. *M.* ait commise, c'est d'avoir cru qu'une traduction anglaise pouvait tenir lieu du texte original. Si excellente soit-elle, une traduction ne saurait être qu'un à peu près. Avec la méthode employée dans ce petit livre, on élève cet inconvénient à la deuxième puissance. Sans avoir entre les mains l'ouvrage de MM. Mead et Chattopadhyaya, on reconnaît à bien des indices qu'il n'a pas toujours été exactement reproduit par l'interprète français. Quand on trouve *pâtra* (vase) rendu par « disque » (p. 7), *pitryâna* (le chemin des pères, ou des mânes) par « le sentier du procréateur » (p. 63), *nâbhi* (nombril) par « organe excréteur » (p. 145); quand on apprend que le Yajur-Véda noir fut jeté, et non rejeté, par Yâjnavalkya (p. 108), on peut croire que M. *M.* seul est responsable. Une véritable perle en ce genre, c'est la bévue qu'on trouve à la fois p. xvi et p. 105 : *ekonavimçati mukhah* (= qui a dix-neuf bouches) est traduit par « l'homme aux dix-neuf mois » ; M. *M.* a évidemment confondu mouth avec month !

Avant de terminer, je veux du moins rendre hommage aux excellentes intentions dont M. *M.* paraît animé. On ne peut que lui savoir gré d'avoir tenté de mettre neuf des plus importantes Upanishads à la portée du public français pour le prix très modique de deux francs. Mais puisque les meilleures intentions ne suffisent pas pour faire une œuvre utile, il faut souhaiter que l'auteur remette son travail sur le chantier. S'il lui est impossible de se faire assister par un indianiste, que du moins il

1) Il ne sera pas inutile d'avertir le lecteur que ces deux vers peuvent être rendus comme suit : « Cet univers, avec tout ce qui se meut sur la terre, il faut le mettre en Dieu. Pourvu que tu y renonces, tu peux en jouir. Ne convoite rien de ce qui appartient à autrui. — Si tu agis ainsi, tu peux, si tu le veux, désirer vivre cent ans. Ce n'est que si l'on se montre tel que l'œuvre ne s'attache pas à l'homme ». Déposer en Dieu le monde, c'est précisément y renoncer, ou plutôt ne pas y donner son cœur. Ces vers ne font donc que prêcher la doctrine bien indienne qu'il est légitime de jouir de la vie pourvu qu'on ne s'y attache pas.

ait à cœur de contrôler la traduction de MM. Mead et Chattopadhyaya par d'autres qui, pour ne pas avoir en vue les intérêts de la propagande théosophique, n'en sont que plus sûres et plus instructives ; je veux parler de celles qu'ont données MM. Röer (dans la *Bibliotheca Indica*), Max Müller (dans les *Sacred Books*) et Deussen (dans *Sechzig Upanishads*).

Paul OLTRAMARE.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

BINET-SANGLÉ. — **Les Prophètes Juifs**. *Étude de psychologie morbide* (Des origines à Elie). — Paris, Dujarric et Cie, 1905 ; 1 vol. in-12.

M. Binet-Sanglé cherche à se faire connaître par des publications à grand effet sur des sujets particulièrement difficiles et délicats. Il réussit à atteindre son but: mais ce n'est sans doute pas de la manière qui serait la plus agréable à un homme de science sérieux et uniquement préoccupé de la vérité objective. Voici le jugement que portent sur lui des psychologues dont la compétence est universellement reconnue dans ces matières. W. James cite en note [1] un article du Dr Binet-Sanglé sur les « Variétés du Type dévot », comme un excellent exemple à fuir de raisonnement étroit, inspiré par la théorie du matérialisme médical. H. Leuba, de son côté, dans sa Revue générale de Psychologie religieuse [2], ne peut s'empêcher d'estimer cet auteur « mal renseigné sur la religion » et « fermant les yeux à plaisir ».

L'ouvrage que M. Binet-Sanglé vient de publier sur *Les Prophètes Juifs*, confirme malheureusement cette impression défavorable. Il nous semble difficile d'imaginer une étude sur un pareil sujet avec plus de prétention et en même temps avec moins de valeur scientifique. L'auteur a choisi les figures les plus lointaines et les plus vagues parmi les prophètes, ceux dont on ne sait presque rien, dont on ne possède aucun écrit, qui ne sont connus que par de rares épisodes de leur vie, devenus légendaires et consignés beaucoup plus tard dans des documents de source et de valeur fort diverses. Retracer la psychologie d'un Moïse, d'un Josué, d'un Samuel, d'une Débora, pour ne parler que de ceux-là, quelle chimère ! Et pour ce travail subtil d'intuition et de résurrection, on peut bien le dire, pratiquement impossible, M. Binet-Sanglé ne nous semble d'ailleurs pas disposer des qualités primordiales et nécessaires. Il lui manque d'abord les connaissances élémentaires de la langue et de l'histoire du peuple d'Israël, de la littérature et de l'exégèse bibliques ; il n'est pas au courant des travaux essentiels parus sur ces questions en Allemagne. On peut même se demander, chose plus étonnante ! s'il est bien informé des si importantes contributions à la psychologie religieuse, qui nous sont récemment venues de divers côtés et plus spécialement des États-Unis. En tout cas, il ne semble guère posséder le sens pénétrant des réalités psychologiques, si complexes et nuancées, en particulier dans le domaine de la vie religieuse et morale.

1) *The varieties of religious Experience*, p. 13.
2) *Année Psychologique*, 1905, p. 492.

Mais l'ouvrage de M. Binet-Sanglé contient autre chose que de l'histoire et de la psychologie; il renferme des digressions sur des sujets très actuels; avec des affirmations et des explications assez contestables, et il se pourrait bien que tout cet accessoire fût le principal aux yeux de l'auteur. Car son livre n'a pas le caractère d'une œuvre de science; c'est bien plutôt au fond une arme de guerre contre la religion. Mais cette arme ressemble singulièrement à une pièce de feu d'artifice, au bruit retentissant, à l'épaisse fumée, qui émerveille les badauds et leur donne un moment l'impression de la force victorieuse. Il suffit de s'approcher et de regarder pour découvrir l'illusion : ce que l'on prenait pour un canon n'était qu'un pétard.

Pour toutes ces raisons, il nous semble que l'analyse détaillée d'un pareil livre ne serait d'aucun profit pour les lecteurs de la Revue. Mais nous croyons utile de dégager les idées principales qui l'inspirent, qui en sont le point de départ, qui en déterminent le contenu, qui reviennent à chaque développement comme un *Leitmotiv* sous des variations diverses. M. Binet-Sanglé, nous aimons à le supposer, ne considère pas sans doute ces idées comme des dogmes infaillibles ou des vérités *à priori*; et nous lui demandons seulement de vouloir bien les vérifier, en les soumettant au contrôle d'une méthode rigoureusement scientifique.

Voici donc les axiomes fondamentaux de M. Binet-Sanglé :

« La psychologie des dégénérés mystiques se confond avec la psychologie religieuse », p. 23.

« Les religions ne sont que conflits et ténèbres », p. 39.

« Le problème psychologique de la puberté se réduit à un problème de toxicologie. Il en est de même du problème du mysticisme », p. 220.

« Qui dit montagne dit isolément et ignorance, qui dit vigne dit alcoolisme et dégénérescence mentale », p. 268.

« La religiosité est surtout prononcée sur les côtes, sur les montagnes et dans les pays alcooliques », p. 83.

« Le prophète juif est un dégénéré mystique qui ne diffère de ceux de nos asiles et de nos monastères que par ses caractères ethniques », p. 324.

— Notre auteur prétend appartenir à l'humanité qui pense, et il stigmatise l'humanité religieuse, qui est à ses yeux le représentant des siècles disparus, le produit de parents intoxiqués ou malades. « Chez ces dégénérés mentaux, dit-il, les émotions et les passions, l'enthousiasme inconsidéré, la haine virulente et la peur morbide rendent difficiles, sinon impossibles, l'observation et le raisonnement; et leurs gestes impulsifs peuvent ouvrir sous les pas du chercheur tranquille des fumerolles et des cratères[1] ». Si le livre sur *Les Prophètes Juifs* ne nous semble pas projeter sur le sujet la lumière sereine de la science complète et impartiale, et bien qu'il nous rappelle plutôt les défauts qui viennent d'être si justement flétris par l'auteur, nous espérons que M. Binet-Sanglé

1) P. 3.

saura se montrer à l'avenir aussi exigeant pour lui-même que pour les autres, et qu'ainsi ses ouvrages pourront devenir des contributions profitables à la science des religions.

H. NORERO.

C. PASCAL. — **Fatti e Leggende di Roma antica.** — Florence. Le Monnier, 1903. 1 vol. 8° de 219 pages.

Par sa double compétence mythologique et linguistique, M. C. Pascal se trouvait à même d'apporter des solutions très personnelles aux problèmes de folklore qu'il examine dans cet ouvrage. Il n'y a pas manqué. Il ne saurait être question ici de définitif : on discutera longtemps encore les traits sociologiques que l'on peut discerner dans la légende du rapt des Sabines, les origines religieuses des traditions relatives aux Horaces et aux Curiaces, l'historicité de la légende étrusco-romaine de Servius Tullius, à plus forte raison la légitimité des accusations portées par Néron contre les premiers chrétiens à la suite de l'incendie de Rome (M. Pascal donne à nouveau, dans ce volume, le mémoire publié par lui en 1900 — Milan, Albreghi et Segati — dont une deuxième édition avait paru à Turin la même année, et une traduction française à Paris en 1902). Mais la contribution qu'apporte M. Pascal à l'étude de ces questions est d'autant plus précieuse que la documentation philologique y est particulièrement riche. Les divinités du mariage Consus et Talassius (pp. 7-15) et, plus brièvement, les survivances, dans les rites nuptiaux romains, du rapt primitif; les conséquences religieuses de la domination des Quirites sur le Palatin; les origines du culte de Janus Curiatius, de Juno Sororia, du *sacellum Strenuæ*, celles aussi de la lutte annuelle pour la tête de cheval à laquelle font allusion Festus et Plutarque (p. 32) sont étudiées avec une critique patiente et prudente. Au texte primitif de son examen des traditions relatives à l'incendie de Rome (dont M. Jean Réville avait rendu compte dans le tome XLII de la Revue, p. 138), M. P. a fait quelques modifications et surtout quelques additions étendues qui en complètent utilement certains points. Il traite, dans le premier appendice, du caractère des *ludi maximi* célébrés par Néron (Suétone, *Néron*, XI-XII), caractère au sujet duquel des conjectures seules sont possibles, M. Pascal en convient lui-même. Il reprend (appendice II) les critiques qui lui ont été adressées par M. Achille Caen lors de l'apparition de son ouvrage. Enfin l'appendice III comprend une étude sur le sens attaché par Tacite aux mots *flagitium* et *subdure*. Avant de fermer ce livre qui renferme bon nombre d'autres chapitres intéressants mais qui n'ont pas trait à nos études, il nous faut signaler un essai sur la résurrection de la chair dans le monde païen, essai précédemment paru dans la revue *Atene e Roma* et où, sous une forme de haute vulgarisation, est ingénieusement traitée la question de la palingénésie et des doctrines cosmiques des *genethliaci*, d'après S. Augustin ou mieux Varro Reatinus et Favorinus cités par Aullu-Gelle.

P. A.

G. V. Callegari. — **Il druidismo nell' antica Gallia.** — Padoue-Vérone, F. Drucker, 1904. 1 vol. 8° de 113 pages.

M. G. V. Callegari se propose de se tenir à égale distance des détracteurs et des apologistes du druidisme. Il ne veut pas se laisser tenter par les séduisantes théories de « l'école mystico-philosophique française » qui fait des prêtres gaulois les maîtres d'une sagesse profonde, d'un spiritualisme ésotérique et raffiné; et d'autre part il redoute la tendance plus moderne des historiens qui ont réduit le druide à n'être qu'un « courtier du surnaturel », juge, médecin, poète, physicien et surtout sorcier.

M. C. a beaucoup lu, beaucoup retenu, cite beaucoup, et un peu pêle-mêle, anciens et modernes; parfois sa pensée personnelle menace de disparaître dans le flot des citations; parfois aussi ses conclusions ne semblent pas directement commandées par les textes. Mais on ne peut du moins contester à ce livre le mérite de ses sérieuses assises documentaires.

Pour M. C., le druide, dépositaire de toute la science et de toute la philosophie de son temps, a représenté l'aristocratie intellectuelle du pays gaulois : il a continué à s'acquitter du culte des forêts, des lacs, des montagnes, des villes, à employer les formules magiques léguées par le chamanisme primitif, mais il ne s'est cependant pas mêlé à la vie intime du peuple, l'a toujours dominé de sa science, de son autorité, de son mystère; et ce qu'il a essentiellement enseigné, c'est la pratique d'une morale toute spirituelle, et surtout le dogme de l'immortalité de l'âme : conclusions qu'auraient pu contresigner les Michelet, les Jean Reynaud, les historiens poètes ou philosophes contre qui M. C. nous dit s'être mis en garde.

L'esquisse de la décadence et de la posthistoire du druidisme, qui occupe les dernières pages de ce livre, est très courte, mais renferme, cités ou tout au moins signalés, les texte ou ouvrages principaux sur ces questions.

P. A.

F. Staehelin. — **Der Antisemitismus des Altertums in seiner Entstehung und Entwicklung.** — 1 broch. in-8 (55 pages). Bâle, C. F. Lendorff, 1905.

Dans ce travail l'auteur présente un tableau très intéressant de l'origine et du développement de l'anti-sémitisme dans l'antiquité. En voici les principales étapes.

Avec Cléarque de Soloi, disciple d'Aristote, le monde grec entre en contact avec le monde juif, au IVe siècle av. J.-C. Mégasthène voit dans les Juifs la caste des philosophes syriens qu'il compare aux Brahmanes.

C'est chez Hécatée d'Abdère, sous Ptolémée Ier (305-285), que se trouvent les

premières traces d'antipathie contre les Juifs (récit de la sortie d'Égypte). L'anti-sémitisme n'apparaît nettement qu'avec Manéthon, sous Ptolémée II (285-246). Cinquante ans plus tard, avec Mnaseas de Patara (ou Patrai), disciple du célèbre Eratosthène, se répand la légende de la divinité à tête d'âne adorée par les Juifs.

L'anti-sémitisme est très accusé chez Apollonios Molon et Poseidonios (1re moitié du 1er siècle av. J.-C.), puis chez Lysimaque et Apion, qui le premier fait allusion à la légende du meurtre rituel.

L'auteur passe en revue les éléments d'anti-sémitisme, qui vont s'accentuant de plus en plus, jusque dans Tacite, Juvénal, et l'empereur Hadrien (117-138 après J-C.). Il termine par une conclusion très juste et qu'il vaut la peine de citer.

Aujourd'hui, dit-il, on rend volontiers le Christianisme responsable de l'anti-sémitisme. L'histoire nous apprend au contraire que le Christianisme n'a pas pris la moindre part à l'origine de l'anti-sémitisme, qui lui est, de plusieurs siècles, antérieur. L'anti-sémitisme est, en fin de compte, un instinct païen qui reparaît de temps en temps.

Ed. Montet.

A. Jeremias. — **Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion.** — Leipzig. Heinrichs, 1904; in-8 de 48 p.; prix : 0,80 pfennige.

Cet opuscule est le développement d'un rapport présenté par M. Jeremias au second Congrès international d'Histoire des religions, réuni à Bâle en 1904.

L'auteur veut montrer que déjà dans la haute antiquité chaldéenne il y a des traces d'une religion noble, de haute inspiration, et que dans la religion babylonienne, à toutes les époques de son développement, on constate, non pas le monothéisme strict qui est le bien propre d'Israël, mais des tendances au monothéisme. Il en voit la preuve : 1° dans l'enseignement ésotérique greffé sur l'astrolâtrie chaldéenne, — dont il juge d'après les mystères grecs, égyptiens, mithriaques, en l'absence de témoignages proprement chaldéens; 2° dans l'adoration d'un dieu suprême qui régit le kosmos; 3° dans la religion populaire, qui reconnaît en chaque sanctuaire un *summus deus*; 4° même dans les Psaumes pénitentiaux, qui impliquent la dépendance du fidèle à l'égard d'un pouvoir divin. La brochure se termine par un chapitre où M. J. signale la grande vague monothéiste qui s'étend sur tout le monde oriental au vie siècle.

Il y a beaucoup de choses dans cette grosse brochure, trop de choses qui auraient besoin d'être précisées et justifiées mieux qu'elles ne le sont. Après l'avoir lue je me sens tenté de dire qu'elle suggère une conclusion contraire à celle que l'auteur en tire. Tous les exemples cités nous montrent, en effet, l'existence d'un polythéisme florissant. La notion d'un dieu suprême ou celle d'un pou-

voir divin impersonnel planant en quelqne sorte au-dessus des dieux comme au-dessus des hommes — tel la *Moira* homérique — ne sont nullement exclusives du polythéisme. On retrouve la première sous les formes les plus diverses dans la piété polythéiste, le dieu invoqué l'étant le plus souvent en termes tels qu'ils impliquent sa souveraineté, ce qui n'empêche pas le même fidèle d'appliquer aussitôt après ces mêmes termes à une autre divinité avec autant de conviction, tout comme les fidèles catholiques invoquent successivement plusieurs saints, comme si chacun d'eux était l'intercesseur par excellence. Et la notion d'un pouvoir divin suprême apparaît dans tous les systèmes polythéistes un peu développés ; c'est une intrusion de la pensée philosophique moniste dans la religion, mais sans dommage pour la variété des dieux, qui sont justement objets de culte, parce qu'ils sont les représentants personnels de cette puissance abstraite, que l'on adore en eux, mais pas en elle-même. L'exemple de la Grèce ou celui de l'Inde prouvent que le polythéisme peut s'associer à une philosophie très développée et à une piété très vivante.

M. Jeremias aurait dû préciser davantage le sens des expressions qu'il emploie et concentrer ses efforts sur un ou deux points, au lieu de les disperser sur quantité d'objets différents.

JEAN RÉVILLE.

J. E. CARPENTER. — **Christianity in the light of historical science.** — Oxford. Blackwell; 1905; pet. in-8 de 23 p.; prix : 1 sh.

L'éminent professeur de Manchester College, à Oxford, a publié dans cette brochure la leçon d'ouverture qu'il a prononcée au début de l'année scolaire 1905-6. Je voudrais que tous ceux qui conçoivent un enseignement théologique renouvelé par la science des religions et uniquement inspiré par les principes de la liberté scientifique moderne pussent lire ces pages, écrites cependant par l'un des hommes les plus profondément religieux que je connaisse. Quelle liberté d'esprit complète, supérieure à tout système ecclésiastique, dogmatique ou philosophique ! Et quelle richesse d'informations, puisées également dans l'histoire du Bouddhisme, dans la littérature brahmanique, dans la philosophie grecque, dans la Bible et dans la psychologie religieuse contemporaine, sans aucun préjugé, sans aucun parti pris, avec le seul respect de la vérité désintéressée et des observations positives !

Cette leçon est une illustration précieuse de la thèse que j'ai bien souvent soutenue dans la *Revue*, savoir qu'il n'est pas possible aujourd'hui d'étudier scientifiquement l'histoire du Judaïsme et du Christianisme, sans l'éclairer perpétuellement des lumières qu'apporte l'histoire générale des religions. L'histoire des religions est tout d'abord affaire d'érudition, de patientes recherches philologiques, critiques, historiques. Mais elle a aussi une portée psychologique, morale et religieuse. S'il ne peut être réservé qu'à un petit nombre de faire

progresser nos connaissances par des études personnelles, il importe que de plus en plus ceux qui prétendent à être des instructeurs religieux ou simplement à s'occuper des problèmes religieux soient au courant des résultats qui se dégagent du grand travail d'histoire religieuse. M. Carpenter en a le sentiment très net; c'est ce qui donne à sa leçon une saveur pédagogique précieuse.

JEAN RÉVILLE.

G. RAUSCHEN. — **Die wichtigeren neuen Funde auf dem Gebiete der ältesten Kirchengeschichte.** — Bonn, P. Hanstein. 1 vol. pet. in-8 de 66 p.; prix : 80 pfennige.

Petit volume de vulgarisation, destiné à rendre des services à ceux qui préfèrent lire les textes de l'antiquité chrétienne en traduction allemande plutôt qu'en grec ou en latin. M. G. Rauschen, professeur à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Bonn, nous offre ici, avec l'*imprimatur* de l'archevêque de Cologne, le texte allemand de neuf documents découverts dans les 25 dernières années sur le terrain de la littérature chrétienne antique : la Didachê ou l'Enseignement des Douze apôtres, le grand fragment de l'Évangile de Pierre, les sept Logia Jesu, le récit du Martyre des SS. Carpus, Papylus et Agathonikê, les Actes des martyrs scillitains, l'Inscription sépulcrale d'Abercius, un Libellus de l'an 250, l'Inscription d'Arycanda (Lycie), le fragment de traduction latine de la Constitution apostolique égyptienne qui a été retrouvé sur un palimpseste de Vérone et qui est relatif à l'eucharistie et à l'agape.

Il existe des traductions françaises de tous ces textes, mais elles se trouvent dans des publications distinctes et parfois seulement dans des périodiques. L'utilité du petit volume de M. Rauschen est de les donner réunis, à très bas prix, ce qui permet de se rendre mieux compte de la valeur d'ensemble de ces découvertes.

Il est regrettable seulement que l'éditeur n'ait pas publié tous les documents nouveaux au lieu de se borner à ceux qui lui paraissent le plus importants. Ainsi pourquoi publie-t-il le fragment de l'Évangile de Pierre et pas celui de l'Apocalypse de Pierre? Ce dernier, il est vrai, est plus court, mais il n'en a pas moins une grande valeur comme témoignage des idées apocalyptiques chrétiennes au début du IIe siècle.

La traduction est accompagnée de notes, sobres et sans prétention, nécessaires à l'intelligence du texte. Chaque numéro est précédé d'une courte notice, où l'éditeur fait connaître l'auteur et la date de la découverte du document et donne quelques indications bibliographiques. Elles sont très incomplètes, notamment pour ce qui concerne les travaux publiés hors d'Allemagne. Mais on ne saurait en faire un reproche à l'auteur. Il a voulu simplement fournir quelques instruments de travail ou de contrôle à ceux de ses lecteurs qui en désireraient.

JEAN RÉVILLE.

G. Schnürer. — **Franz von Assisi** (dans la collection « *Weltgeschichte in Karakterbilden* ». — Munich. Kircheim, 1905. Un vol. in-8° illustré de 136 pages.

On ne saurait s'étonner de rencontrer un volume consacré à S. François d'Assise dans cette belle collection qui est destinée à mettre en leur vraie lumière les *representative men* en lesquels le grand public, plus encore que les érudits toujours assez défiants à l'égard de ces simplifications à outrance, se plaît à voir rassembler les traits épars d'une civilisation passée. M. Schnürer a d'ailleurs usé de la façon la plus discrète du droit de synthèse que lui donnait son sous-titre : « *Die Vertiefung des religiösen Lebens zur Zeit der Kreuzzüge* ». Son livre contient avant tout — et presque en tout — une histoire de S. François, mais une histoire remarquablement précise et documentée. Il est visible que M. Schnürer, bien qu'il n'ignore rien des travaux de M. Paul Sabatier et de ceux des franciscanisants, clercs ou laïques, qui sont nés au monde savant sous les pas de l'éminent auteur de la *Vie de S. François*, a tenu à se faire une opinion directe sur chacune des sources qu'il avait à utiliser, et l'emploi qu'il fait de la *Legenda Trium Sociorum* ou du *Speculum Perfectionis* est aussi personnel et aussi critique que s'il s'agissait d'une série d'études monographiques et non d'une biographie où doit forcément entrer un élément de vulgarisation assez prononcé.

On a déjà signalé avec raison la part d'originalité qu'apporte au livre de M. S. l'utilisation des précieux travaux de M. Felder, mais le meilleur de cette originalité lui appartient en propre. On pourra d'ailleurs discuter — et nous estimons très discutable — sa conception de l'attitude de S. François vis-à-vis de l'Église romaine : pour M. S. la personnalité religieuse du « Pauvre de Dieu », si puissante qu'elle soit, si neuve en son temps, ne se serait jamais trouvée à l'étroit dans la discipline romaine ; toute la richesse et la complexité de sa vie intérieure, tout l'individualisme ardent de sa foi se seraient développés sans contrainte dans le champ que leur laissait l'orthodoxie. Il nous paraît que de ce fait se trouveraient exclus de la carrière de S. François et les premières années d'érémitisme extraecclésiastique, de libre prédication de la pénitence, et les tristesses de la fin, les heures d'angoisse dont fr. Léon fut l'unique témoin ; sans parler de la qualité intrinsèque du mysticisme du saint, si libre de toute théologie.

L'illustration de ce livre, outre qu'elle présente au public l'essentiel de l'iconographie de S. François, évoque, par de discrètes et délicates photographies de l'Ombrie, les paysages indispensables à la compréhension de la vie et du rêve franciscains.

P. A.

H. Felder. O. Cap. — **Geschichte der wissenschaftlichem Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 18 Jahrhunderts.** — Fribourg en Brisgau, Herder, 1904, 1 vol. in-8° de viii-557 pages.

Le livre de M. Felder ne peut qu'être intéressant : le sujet est un des plus attachants qui soient, attachant et presque paradoxal, au premier abord : que peut être la culture scientifique dans l'ordre de simples créé par S. François, dans cette réunion où le lettré doit déposer sa science et se faire « semblable aux petits » de l'Evangile ? L'évolution au cours de laquelle se fondent les *studia* de Bologne, de Paris et d'Oxford, se constitue la théologie de l'ordre séraphique ; l'influence de ces puissantes individualités : Antoine de Padoue, Alexandre de Halès ; la physionomie complexe, non sans quelques contradictions, de Robert Grossetête ou d'Adam de Marsh ; ce milieu intellectuel dans lequel se développe la grande action, isolée seulement en apparence, de Roger Bacon, tout cela se dessine avec netteté à travers l'excellent tableau que fait M. F. de l'activité pédagogique dans le monde franciscain. Cette activité, il la prend d'ailleurs à ses extrêmes débuts (théorie et pratique de l'enseignement dans les sermons de S. François) et il résout ainsi l'antinomie qui semble séparer la pensée du Pauvre d'Assise de tout souci de savoir humain. M. F. décrit écoles et programmes durant le xiiie siècle franciscain avec un soin trop minutieux et une critique trop riche pour que nous tentions d'en résumer ici les résultats. Cette note veut seulement constater la place déjà occupée par ce beau livre paru d'hier dans l'érudition franciscanisante et les directions qu'il ouvre ou rectifie dans les recherches sur l'histoire de la pensée médiévale.

P. A.

E. Jacob. — **Johannes von Capistrano.** — II. Theil. Die auf der königlichen und Universitäts Bibliothek zu Breslau befindlichen handschriftlichen Aufzeichnungen von Reden und Tractaten Capistrans. — Breslau, M. Woywood, 1905, 1 vol. in-8 de 466 pages.

Nous avons déjà entretenu nos lecteurs de l'intéressante publication de M. E. Jacob lors de l'apparition du premier volume (t. XLVIII, pp. 438-439). Aujourd'hui M. J. commence une édition critique des Sermons et Traités de Jean de Capistran d'après les manuscrits qui se trouvent à la bibliothèque de l'Université de Breslau. Le premier volume de textes comprend : le *Speculum clericorum*, le *De erroribus et moribus christianorum cum libello qui inscribitur : Planctus multorum christianorum*; *Planctus super errores religiosorum* — deux sermons prononcés au synode de Breslau et où se mêlent à la préoccupation de la lutte contre la propagande hérétique, les tendances réformatrices — ceci d'ailleurs dépendant de cela — qui se manifestent de façon très suivie au cours des multiples asemblées synodales tenues à Breslau durant le xve siècle. Ici

l'énergie de Jean de Capistran se donne libre cours, par exemple quand il s'adresse aux clercs mal tonsurés : « Dicunt quidam : non habeo magnum beneficium, ideo subterfugio magnam coronam. O ribalde, propter beneficium non portatur corona, sed propter sacerdotalem dignitatem ! » (p. 421). A vrai dire, ce sont d'ailleurs ces sermons qui apportent pour nous son plus sérieux élément d'intérêt à cette première partie de la publication de M. J. On est un peu déçu lorsqu'en regard de l'activité sans cesse tendue du terrible franciscain on place les longs développements incolores du *Speculum clericorum*. Le *Planctus multorum christianorum* contient cependant, sous l'appareil scolastique de ses *propositiones*, quelques pages que leur facile rhétorique ne dépouille pas de toute valeur documentaire pour la connaissance des mœurs du clergé et plus spécialement du clergé seculier au xve siècle.

Cette édition serait déjà assez utile quand elle ne servirait qu'à nous montrer quelle distance séparait au moyen âge la vie militante d'un homme de sa pensée écrite ; elle le devient bien plus encore, lorsqu'on l'emploie à mesurer le trajet parcouru en quelques années par l'esprit de réforme dans l'Église catholique, de Jean de Capistran à Geiler de Kaisersberg.

P. A.

M. G. Politis. — Μελέται περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς γλώσσης τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ. Παραδόσεις. Μέρος α'-β'. — Athènes, Beck, 1904, 2 vol. in-8° de 1348 p. (Bibliothèque Marasli).

Le premier volume de cet imposant travail contient 1013 textes, rangés en 39 chapitres; le second, des commentaires, riches en indications bibliographiques, où l'auteur, un des plus éminents folkloristes de notre époque, fait preuve de cette érudition vaste et consciencieuse qu'on lui connaît. La provenance des textes est indiquée d'une manière très précise ; ce qui permet de localiser instantanément dans chaque région les traditions populaires, relatives au culte des anciens dieux, des héros et des saints. Ce vaste recueil apporte à l'histoire des religions une ample moisson de documents bien classés et bien ordonnés. Les souvenirs de la mythologie ancienne, les croyances aux animaux fantastiques, aux apparitions et aux songes viennent prendre place à côté des récits sur la Passion du Christ, les saints locaux, la fondation des églises. Ces deux courants parallèles, l'un nettement païen, l'autre nettement chrétien, se mélangent parfois pour former un composé bizarre, une espèce de Panthéon moitié païen, moitié chrétien, où l'on voit, par exemple, Dieu entrer en discussion à propos d'une âme avec Charon psychopompe, cette figure encore si populaire dans la Grèce d'aujourd'hui (§ 985, p. 613-614). — M. Politis a montré par ses commentaires abondants tout le parti qu'on pouvait tirer de ces traditions en les comparant au folklore des autres pays.

Est-il besoin d'ajouter qu'au point de vue de la langue ces textes ont le grand

mérite d'être une vaste enquête dialectologique et que le linguiste tirera de la lecture de cet ouvrage autant de profit que l'historien des religions?

J. Ebersolt.

Paul Gastrow. — **Joh. Salomo Semler in seiner Bedeutung für die Theologie mit besonderer Berücksichtigung seines Streites mit G. E. Lessing.** — A. Tœpelmann, Giessen, 1905.

Leop. Zscharnack. — **Lessing und Semler — Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Rationalismus und der kritischen Theologie.** — A. Tœpelmann, Giessen, 1905.

Il est d'un haut intérêt de comparer Lessing et Semler, ces deux initiateurs du rationalisme, poursuivant la même œuvre de critique de la tradition chrétienne dans un esprit si différent, avec des idées communes nées dans des tempéraments presque contraires. Une étude de ce genre éclaire le mouvement rationaliste, en élargissant son point de départ et en montrant la profondeur de ses racines. Semler, « dernier piétiste et premier rationaliste » (Zscharnack) à côté de Lessing, nous montre que le rationalisme n'est pas né du pur scepticisme, mais qu'il a été nécessité par des motifs d'ordre religieux.

M. Gastrow, qui limite son travail à Semler, tout en faisant une étude complète de la théologie biblique historique et dogmatique du célèbre théologien rationaliste, consacre un chapitre très documenté à un parallèle approfondi entre les deux penseurs. Il relève minutieusement les différences qui les distinguent, en s'élevant du style à la pensée philosophique. Sur ce terrain, Semler se rattacherait au courant critique qui aboutit à Kant, tandis que Lessing pourrait être plutôt défini : un dogmaticien métaphysique. Tous les deux sont dominés par l'intérêt historique, mais Semler s'y montre empirique, et Lessing s'adonne à la philosophie de l'histoire à un point de vue spéculatif. La source de ces différences se trouve sur le domaine religieux : Semler croit à la révélation et, tout en sentant l'insuffisance des formes ecclésiastiques, les respecte comme un besoin pieux et légitime. Lessing, rationaliste conséquent, les rejette d'une manière plus radicale.

Jusqu'à l'attaque de Semler, provoquée par les fragments de l'Anonyme publiés par Lessing, ces différences disparaissent devant la communauté de vue des deux théologiens. Chez tous les deux on reconnaît la même tendance critique, la même attitude indépendante vis-à-vis de l'Écriture, le même besoin de ramener le christianisme sur le terrain pratique et moral.

Le livre tout entier de M. Zscharnack est consacré à comparer ces deux personnalités si diverses et si semblables. Les influences du temps et du milieu, de la famille et de l'université, ainsi que leur œuvre théologique, y sont consciencieusement analysées. L'auteur déploie aussi une grande finesse psychologique à nous décrire les nuances, et plus encore, qui distinguent ces deux

hommes, combattant pour la même cause avec des armes si différentes. Il relève très justement le fait que l'influence d'un esprit universel, comme Lessing, s'est fait sentir beaucoup plus loin que celle de Semler, théologien de profession. Ce dernier, très conservateur à certains points de vue, a été continué par des disciples qui, sur tous les domaines, ont développé les velléités rationalistes de leur maître dans la direction de Lessing. Celui-ci a mené à bout, avec plus de clarté et de logique, par sa critique psychologique et rationnelle, l'œuvre que Semler avait commencée sur le terrain pratique, en dispersant ses efforts dans une quantité d'ouvrages de circonstances.

GEORGES DUPONT.

J. MEILLOC. — **Les Serments pendant la Révolution**, publié par les soins de l'abbé F. Uzureau. — Paris, Lecoffre, 1904, 1 vol. in-12 de 368 p.

M. l'abbé F. Uzureau qui, en cette même année 1904, a publié une très utile réédition du *Pouillé du diocèse d'Angers*, a mis en lumière l'intéressante figure de Jean Meilloc, vicaire général, supérieur du séminaire d'Angers et administrateur — occulte — du diocèse pendant la Révolution. Après le vote de la constitution civile du clergé, Meilloc chercha à remplir la tâche paradoxale qui lui avait été confiée par Mgr de Lorry, évêque d'Angers jusqu'au moment de l'intronisation du prélat constitutionnel : maintenir dans une unité de doctrine, dans une cohésion morale au moins approximative les fractions de l'église du diocèse, les assermentés, les intransigeants, les modérés. Ces derniers surtout semblent avoir été l'objet de tout son zèle. « Ces prêtres modérés, dit M. Uzureau, étaient toujours fidèles à repousser la constitution civile du clergé, ainsi que tous les serments impies qui pouvaient leur être proposés, mais aussi toujours résignés à accepter les mesures que la conscience pouvait permettre, ayant une répugnance invincible à abandonner leurs paroissiens et à les laisser pour des années sans pasteur, sans messe, sans instruction, sans confession, sans sacrements. Il fallait louer leur prudence, et il fallait en même temps savoir les retenir dans cette voie de la modération qui peut devenir si facilement la voie de la lâcheté et de l'impiété. » C'est là — et rien de plus — l'esprit du traité de Meilloc sur les « Serments » que réédite le directeur de *l'Anjou historique*. Cette prudence, qui ne va pas toujours sans quelque casuistique, lui fait rejeter la politique de résistance à tout prix qui est celle de personnes « qui font trop attention à la manière dont le gouvernement s'est établi » et lui fait énoncer certaines propositions qui expliquent le bon accord du supérieur du séminaire d'Angers et des pouvoirs départementaux sous le régime concordataire : « Chaque membre d'une nation doit la fidélité et la soumission au gouvernement qui s'y trouve établi, quel qu'il soit et de quelque manière qu'il s'y soit établi... Il y a des circonstances où l'on peut et l'on doit se soumettre à une puissance usurpatrice, s'il n'y a pas d'autre gouvernement en service

(p. 90). On peut prêter serment de fidélité à un gouvernement illégitime, même ennemi de la religion, sans adopter ses erreurs, ses mauvais principes, et en conservant même l'attachement le plus inviolable à la religion » (p. 93). Il est vrai que ce principe se trouve limité par une restriction assez étendue : « La soumission à une puissance usurpatrice et le serment de fidélité qu'on lui prête n'est que pour le bien public et pour autant de temps que le bien public l'exige », ce qui permet des interprétations très diverses; et plus loin « ... On peut prêter serment de fidélité à un usurpateur, en conservant un attachement sincère au souverain légitime et le désir de le servir lorsqu'on le pourra » (p. 95). Nous ne multiplierons pas les citations. D'ailleurs, malgré le latitudinarisme politique que semblent établir certains passages de son traité des Serments, Jean Meilloc fut un ecclésiastique courageux et digne, nullement fanatique, dont certaines des réponses à quelques difficultés proposées — par la Papauté — sur les principes de la Liberté et de l'Égalité seraient dignes d'être signées par l'abbé Grégoire.

P. Alphandéry.

CHRONIQUE

FRANCE

La Section des Sciences religieuses de l'École des Hautes Études. — Le rapport annuel de la Section des Sciences religieuses de l'École pratique des Hautes Études, pour l'exercice 1904 (novembre)-1905, (novembre), a été publié récemment. Il atteste la vitalité croissante de l'institution. Le nombre des inscriptions s'est élevé à 593 élèves ou auditeurs, parmi lesquels vingt-deux nationalités différentes sont représentées. Assurément tous les inscrits ne sont pas des auditeurs assidus et réguliers. Il y en a une forte proportion qui sont attirés par l'intérêt que leur inspirent les questions d'histoire et de critique religieuses, mais qui, plus désireux de recueillir des solutions toutes préparées que de se livrer au travail d'enquête méthodique et rigoureuse que comportent les méthodes de travail de l'École des Hautes Études, se rebutent assez vite d'un labeur trop austère pour eux. D'une façon générale toutefois l'assistance et la participation aux conférences sont satisfaisantes.

Le 30 janvier de cette année la Section des Sciences religieuses a célébré le vingtième anniversaire de sa fondation. Elle a commencé la première année avec 116 inscriptions. Depuis l'origine la progression a été continue. L'expérience est acquise maintenant. Cet organisme nouveau dans l'enseignement supérieur, non seulement de la France, mais du monde entier, a fait ses preuves. Et quand on songe avec quelles faibles ressources ce résultat a été obtenu, alors que les traitements des professeurs sont dérisoires, que l'École ne donne accès à aucune carrière, ne confère qu'un nombre très restreint de diplômes purement honorifiques et ne peut attirer personne par la perspective d'avantages matériels, on saisit mieux encore combien ce genre d'enseignement répond à un besoin réel de la société contemporaine.

En France la Section des Sciences religieuses sera d'autant plus utile désormais, que les Facultés de théologie protestantes vont disparaître de l'Université par suite de la séparation des Églises et de l'État. Sans doute les autorités universitaires se rendent compte de la nécessité de conserver une partie des enseignements qui se donnaient dans ces Facultés de théologie, ceux qui, malgré le titre confessionnel des dites Facultés, n'avaient cependant pas de caractère proprement confessionnel, et qui étaient professés par des maîtres imbus de l'esprit historique et critique de la science laïque. Où les transférera-t-on ?

(p. 90). On peut prêter serment de fidélité à un gouvernement illégitime, même ennemi de la religion, sans adopter ses erreurs, ses mauvais principes, et en conservant même l'attachement le plus inviolable à la religion » (p. 93). Il est vrai que ce principe se trouve limité par une restriction assez étendue : « La soumission à une puissance usurpatrice et le serment de fidélité qu'on lui prête n'est que pour le bien public et pour autant de temps que le bien public l'exige », ce qui permet des interprétations très diverses; et plus loin « ... On peut prêter serment de fidélité à un usurpateur, en conservant un attachement sincère au souverain légitime et le désir de le servir lorsqu'on le pourra » (p. 95). Nous ne multiplierons pas les citations. D'ailleurs, malgré le latitudinarisme politique que semblent établir certains passages de son traité des Serments, Jean Meilloc fut un ecclésiastique courageux et digne, nullement fanatique, dont certaines des réponses à quelques difficultés proposées — par la Papauté — sur les principes de la Liberté et de l'Égalité seraient dignes d'être signées par l'abbé Grégoire.

P. Alphandéry.

CHRONIQUE

FRANCE

La Section des Sciences religieuses de l'École des Hautes Études. — Le rapport annuel de la Section des Sciences religieuses de l'École pratique des Hautes Études, pour l'exercice 1904 (novembre)-1905, (novembre), a été publié récemment. Il atteste la vitalité croissante de l'institution. Le nombre des inscriptions s'est élevé à 593 élèves ou auditeurs, parmi lesquels vingt-deux nationalités différentes sont représentées. Assurément tous les inscrits ne sont pas des auditeurs assidus et réguliers. Il y en a une forte proportion qui sont attirés par l'intérêt que leur inspirent les questions d'histoire et de critique religieuses, mais qui, plus désireux de recueillir des solutions toutes préparées que de se livrer au travail d'enquête méthodique et rigoureuse que comportent les méthodes de travail de l'École des Hautes Études, se rebutent assez vite d'un labeur trop austère pour eux. D'une façon générale toutefois l'assistance et la participation aux conférences sont satisfaisantes.

Le 30 janvier de cette année la Section des Sciences religieuses a célébré le vingtième anniversaire de sa fondation. Elle a commencé la première année avec 116 inscriptions. Depuis l'origine la progression a été continue. L'expérience est acquise maintenant. Cet organisme nouveau dans l'enseignement supérieur, non seulement de la France, mais du monde entier, a fait ses preuves. Et quand on songe avec quelles faibles ressources ce résultat a été obtenu, alors que les traitements des professeurs sont dérisoires, que l'École ne donne accès à aucune carrière, ne confère qu'un nombre très restreint de diplômes purement honorifiques et ne peut attirer personne par la perspective d'avantages matériels, on saisit mieux encore combien ce genre d'enseignement répond à un besoin réel de la société contemporaine.

En France la Section des Sciences religieuses sera d'autant plus utile désormais, que les Facultés de théologie protestantes vont disparaître de l'Université par suite de la séparation des Églises et de l'État. Sans doute les autorités universitaires se rendent compte de la nécessité de conserver une partie des enseignements qui se donnaient dans ces Facultés de théologie, ceux qui, malgré le titre confessionnel des dites Facultés, n'avaient cependant pas de caractère proprement confessionnel, et qui étaient professés par des maîtres imbus de l'esprit historique et critique de la science laïque. Où les transférera-t-on ?

est à la fois une preuve et une sentence ayant force de chose jugée ; les dieux exécutent le jugement en même temps qu'ils le prononcent ; ils sont juges et bourreaux. Dans l'ordalie, la preuve qui ne se distingue déjà pas de la sentence, se confond encore avec la pénalité : « Pour que le supplice nous apparaisse tantôt comme un moyen de procédure et tantôt comme une peine, il suffit qu'en mettant le patient à la discrétion des dieux, on lui ait laissé des chances de survie plus ou moins grandes. De la preuve la plus anodine à la peine capitale, du salut à peu près certain à la mort inévitable, la série des ordalies présente une gradation insensible et continue de dangers et de peines. En somme, l'ordalie primitive constitue à elle seule tout un système de procédure criminelle et de droit pénal sans aucune des catégories que l'esprit humain devait distinguer un jour ».

M. Glotz s'attache à montrer quels étaient les rapports de cette institution avec les idées religieuses. « Dans tous les pays du monde, le patient doit faire éclater aux yeux qu'il peut sans danger approcher des êtres tout-puissants ou les recevoir en lui, affronter leur présence redoutable ou absorber leur force de destruction, faire passer sur son corps ou dans son corps leur fluide mortel ». D'où les ordalies *par le sacrilège*, par l'absorption de mets ou de liquides réservés aux dieux etc. Mais surtout l'ordalie a, en Grèce, une tendance à se mettre en harmonie avec les croyances sur le destin des trépassés. Le patient était placé entre la vie et la mort, la nature le poussant vers l'au-delà de manière qu'il n'en pût être revoqué que par la magie d'une naissance divine ou par la protection d'un dieu. « Dans les sociétés primitives, un système d'ordalies renferme parfois toute une doctrine d'eschatologie ». En Grèce où le pays des morts était situé sur les bords du fleuve Océan, le patient était remis au hasard de la mer, soit qu'il fût enfermé dans un coffre, soit qu'il fût plongé dans l'océan. La justice de la mer a dans les croyances grecques une importance dont M. Glotz voit des preuves convaincantes dans le culte d'Ino-Leucothea, de Britomartis-Dictynna, dans le grand nombre de roches Leucades ou rochers d'épreuves que l'on rencontre sur les rives de la Méditerranée. Il va sans dire que ces roches Leucades étaient remplacées, pour les populations de l'intérieur, par des rivières ou les gouffres, Styx ou bouches de l'Hadès qui se retrouvent un peu partout sur le sol grec.

D'ailleurs, lorsque se répandit l'idée que les dieux pouvaient attirer à eux les plus méritants des hommes pour leur faire partager leur immortelle félicité, les Grecs admirent que, dans l'ordalie par immersion, la divinité de l'eau retenait les personnes qui lui étaient chères et repoussait les autres. Cette solution (qui est celle de Manou) finit par fournir un procédé de divination et subsista toujours dans la consultation des oracles. La religion grecque a, en effet, conservé l'ordalie dans un grand nombre de consultations mantiques et de solennités rituelles. « Parmi les cérémonies de ce genre, la plus connue c'est le saut de Leucade, parce que l'île de ce nom concentra peu à peu et s'appropria définitivement toutes les légendes de sauts leucadiens ; mais il y avait bien d'autres endroits où les prêtres sautaient pour honorer un dieu, imitant les prêtres du temps passé qui sautaient pour établir leur droit au sacerdoce ; il y avait

*
* *

Conférences du Musée Guimet. — Le 17e volume de la « Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet » vient de paraître chez Leroux (1 vol. in-18 de 277 p. avec de nombreuses illustrations ; 3 fr. 50). Il contient cinq *Conférences faites au Musée Guimet*, par *Émile Guimet*. Le directeur-fondateur du Musée ne s'occupe pas seulement d'enrichir continuellement les collections, uniques dans leur genre, qui constituent dans toute la force du terme *son* musée, et de provoquer fréquemment de nouvelles recherches, de nouvelles fouilles qui amènent au jour de très curieux produits de l'art industriel dans l'antiquité, aussi intéressantes pour l'histoire de l'art, de la civilisation et des mœurs, que pour l'histoire religieuse proprement dite. Il prend aussi une part active à l'œuvre d'enseignement et de vulgarisation directe par le moyen de conférences, qui depuis plusieurs années s'accomplit au Musée sous sa direction et sous celle de M. de Milloué. Les cinq conférences qu'il publie dans ce volume portent sur les sujets les plus variés : La statue vocale de Memnon, Les récentes découvertes archéologiques faites en Égypte, Les musées de la Grèce, Des antiquités de la Syrie et de la Palestine, et Le théâtre en Chine. Plusieurs de ces conférences ont été sténographiées. Elles sont toutes rédigées dans le style simple, animé, clair, d'un homme qui conçoit les choses nettement et qui les dit comme il les a vues, sans charger le discours de dissertations érudites qui ne conviennent pas à ce genre de travaux. M. Guimet, en effet, est un grand voyageur ; il décrit ce qu'il a vu de ses propres yeux et les illustrations abondantes facilitent l'intelligence du texte. L'histoire religieuse n'y tient cette fois qu'une place très accessoire.

J. R.

*
* *

L'histoire religieuse dans les périodiques récents. — 1° M. *G. Glotz*, dont l'ouvrage sur *L'Ordalie dans la Grèce primitive* (Paris, Fontemoing, 1904) a provoqué d'intéressantes discussions, répond, dans la *Revue Historique* (janvier-février 1906) à quelques-unes des objections qui lui ont été faites et expose les conclusions qu'il estime devoir être considérées comme acquises. Les Grecs de l'époque classique n'ignoraient pas l'usage des ordalies : il en existe des preuves multiples (textes littéraires, cratères consacrés aux dieux Palikes, etc.). Quant aux recueils des mythographes grecs, recueils qui renferment tout un coutumier, ils ne laissent aucun doute à l'égard de l'existence de l'ordalie en Grèce aux temps antérieurs à l'histoire. L'ordalie sert à résoudre à cette époque soit des questions de culpabilité, soit des questions de salut personnel. Elle est employée pour démontrer la pureté d'une fille accusée d'inconduite, d'une femme accusée d'adultère, la légitimité d'un enfant suspecté de naissance adultérine, l'authenticité des droits d'un héritier à une succession, etc. Le résultat de l'ordalie

est à la fois une preuve et une sentence ayant force de chose jugée ; les dieux exécutent le jugement en même temps qu'ils le prononcent ; ils sont juges et bourreaux. Dans l'ordalie, la preuve qui ne se distingue déjà pas de la sentence, se confond encore avec la pénalité : « Pour que le supplice nous apparaisse tantôt comme un moyen de procédure et tantôt comme une peine, il suffit qu'en mettant le patient à la discrétion des dieux, on lui ait laissé des chances de survie plus ou moins grandes. De la preuve la plus anodine à la peine capitale, du salut à peu près certain à la mort inévitable, la série des ordalies présente une gradation insensible et continue de dangers et de peines. En somme, l'ordalie primitive constitue à elle seule tout un système de procédure criminelle et de droit pénal sans aucune des catégories que l'esprit humain devait distinguer un jour ».

M. Glotz s'attache à montrer quels étaient les rapports de cette institution avec les idées religieuses. « Dans tous les pays du monde, le patient doit faire éclater aux yeux qu'il peut sans danger approcher des êtres tout-puissants ou les recevoir en lui, affronter leur présence redoutable ou absorber leur force de destruction, faire passer sur son corps ou dans son corps leur fluide mortel ». D'où les ordalies *par le sacrilège*, par l'absorption de mets ou de liquides réservés aux dieux etc. Mais surtout l'ordalie a, en Grèce, une tendance à se mettre en harmonie avec les croyances sur le destin des trépassés. Le patient était placé entre la vie et la mort, la nature le poussant vers l'au-delà de manière qu'il n'en pût être révoqué que par la magie d'une naissance divine ou par la protection d'un dieu. « Dans les sociétés primitives, un système d'ordalies renferme parfois toute une doctrine d'eschatologie ». En Grèce où le pays des morts était situé sur les bords du fleuve Océan, le patient était remis au hasard de la mer, soit qu'il fût enfermé dans un coffre, soit qu'il fût plongé dans l'océan. La justice de la mer a dans les croyances grecques une importance dont M. Glotz voit des preuves convaincantes dans le culte d'Ino-Leucothea, de Britomartis-Dictynna, dans le grand nombre de roches Leucades ou rochers d'épreuves que l'on rencontre sur les rives de la Méditerranée. Il va sans dire que ces roches Leucades étaient remplacées, pour les populations de l'intérieur, par des rivières ou des gouffres, Styx ou bouches de l'Hadès qui se retrouvent un peu partout sur le sol grec.

D'ailleurs, lorsque se répandit l'idée que les dieux pouvaient attirer à eux les plus méritants des hommes pour leur faire partager leur immortelle félicité, les Grecs admirent que, dans l'ordalie par immersion, la divinité de l'eau retenait les personnes qui lui étaient chères et repoussait les autres. Cette solution (qui est celle de Manou) finit par fournir un procédé de divination et subsista toujours dans la consultation des oracles. La religion grecque a, en effet, conservé l'ordalie dans un grand nombre de consultations mantiques et de solennités rituelles. « Parmi les cérémonies de ce genre, la plus connue c'est le saut de Leucade, parce que l'île de ce nom concentra peu à peu et s'appropria définitivement toutes les légendes de sauts leucadiens; mais il y avait bien d'autres endroits où les prêtres sautaient pour honorer un dieu, imitant les prêtres du temps passé qui sautaient pour établir leur droit au sacerdoce; il y avait

même bien d'autres procédés qui servaient au même usage, par exemple les charbons ardents ». M. Glotz, en terminant, rappelle celles des institutions publiques de la Grèce où peuvent se discerner des survivances des ordalies, et en particulier la *docimasie*, que Platon appelait « un jugement de Zeus ».

2° Dans un important article de la *Revue des Études Juives* (janvier 1906) notre collaborateur M. *Isidore Lévy* utilise pour l'étude des populations du Sé'ir un certain nombre de documents égyptiens qui lui paraissent attester que les Ḥorites furent, sur le mont Sé'ir, les devanciers des Edomites, que l'on peut retrouver l'époque de leur domination incontestée et même fixer avec quelque précision celle de leur abaissement, enfin qu'il est permis d'établir un lien entre l'invasion par les Edomites de l'ancien domaine ḥorite et l'entrée en scène du peuple hébreu.

Les conclusions de cette étude prennent dès lors un intérêt très étendu.

M. *I. L.*, tout en constatant combien fragmentaire est encore la documentation sur l'incident hyksôs, sur les migrations qui, après avoir ruiné la confédération ḥorite, vint s'abattre contre le Delta, estime cependant que, tels qu'ils sont, les renseignements donnés par les inscriptions hiéroglyphiques et les papyrus ont leur prix ; « nous possédons par eux des points de repère qui permettent de reconstruire avec probabilité une histoire du désert égypto-syrien au second millénaire conforme, dans ses grandes lignes, au schéma qu'on peut extraire des récits bibliques. Depuis quelques années, la science s'est surtout montrée attentive aux rapports de la culture hébraïque avec la civilisation développée qui, issue de Babel, s'imposa à tous les Sémites sédentaires du Nord. Ceux qui, sans méconnaître la capitale importance du rôle qu'y ont joué les éléments « babyloniens » ne croient pouvoir expliquer l'évolution de la société et de la religion israélites qu'en mettant au point de départ les formes simples d'une organisation de nomades, estimeront sans doute qu'en nous faisant entrevoir les linéaments de l'épisode sinaïtique, les documents égyptiens restituent à l'histoire du peuple hébreu l'exacte perspective que le panbabylonisme a obscurcie. »

3° Le n° de janvier 1906 de la *Revue biblique internationale* (publiée par l'Ecole pratique d'Études bibliques de Saint-Etienne de Jérusalem) renferme un article du P. A. Janssen sur l'*Immolation chez les nomades à l'Est de la mer Morte*. Il apporte un très utile complément de documentation à la partie de l'ouvrage bien connu de M. Curtiss (*Ursemitische Religion in Volksleben des heutigen Orients*) consacrée à la question du sacrifice. M. Janssen traite uniquement de l'*Immolation*, en tant qu'elle implique surtout l'effusion du sang et non pas simplement l'usage du sang. Il ne faut d'ailleurs pas attacher la même importance religieuse à toutes les immolations décrites dans cet article, M. Janssen a soin d'en prévenir le lecteur, et l'emploi du mot sacrifice n'a pour raison que la nécessité de ne pas répéter invariablement le mot d'immolation. Le premier,

peut-être le plus fréquent, de ces sacrifices est celui qui est célébré au moment où l'on dresse une tente nouvelle. Une brebis est alors égorgée par le nomade en l'honneur de l'esprit qui occupe le lieu sur lequel est élevée la nouvelle habitation. Chez les Arabes à demi-sédentaires de Moab les rites de la construction sont aussi marqués par différentes immolations : sacrifice de l'arc (de soutènement), du linteau, de la maison achevée. Dans ce dernier cas il existe un mode de sacrifice figuré qui est intéressant et que M. J. rapporte en ces termes : « Il peut se rencontrer qu'au moment où la maison est achevée, le propriétaire n'ait pas sous la main la victime, indispensablement exigée par la coutume. Que faire? Voici la solution. Entouré de sa famille, le propriétaire s'approche de la demeure, prend une pierre, frappe le seuil ou le linteau de la porte en disant : « O maître de ce lieu, prends patience, nous te paierons ». A la première occasion, il s'empresse d'immoler la victime requise. Cet usage est invariablement observé par les habitants de Moab ; c'est à peine si les Latins de Mâdabâ consentent à y renoncer. »

On distingue, chez les Arabes, trois immolations ayant lieu depuis les premières négociations matrimoniales jusqu'à la conclusion et consommation du mariage : le sacrifice de rémission ou du contrat, le sacrifice du henneh, qui se fait la veille du mariage, enfin le sacrifice au cours duquel le nouveau marié asperge du sang de la victime sa jeune épouse et accomplit ainsi l'acte qui au point de vue juridique et religieux assure la reconnaissance de ses droits d'époux. La répudiation est de même marquée par un sacrifice.

L'entrée d'un hôte dans la tente ou dans la maison d'un Arabe, la réussite d'une moisson, la naissance d'un fils ou plus exactement sa circoncision sont fêtées par une immolation solennelle. Des sacrifices analogues sont célébrés lors de la mort d'un Arabe.

M. J. signale encore un certain nombre d'immolations se rapportant toutes à des incidents de la vie du nomade et du pastenr qu'est l'Arabe de Moab : sacrifice de l'outre pour éviter la corruption du lait, sacrifice pour la jument, sacrifice pour la pouliche née de la jument, sacrifice pour le gain d'une razzia, sacrifice du rachat (pour éviter une épidémie), sacrifice d'une brebis pour conjurer une maladie qui menace le troupeau, enfin des sacrifices plus proprement religieux : sacrifices pour apaiser un djin ou un oueli ; ces sacrifices qui quelquefois sont réclamés en songe par la puissance malfaisante, nécessitent parfois des pèlerinages. En terminant, M. Janssen indique une curieuse coutume très tenace chez les populations du Djebel Chiḥân. Chrétiens et musulmans ont, à la suite des 'Adjeilât, chrétiens grecs de Mâdabâ, conservé le souvenir de sacrifices à un oueli Chiḥân éponyme de la montagne, qui protégerait les troupeaux et réclamerait l'immolation annuelle d'une brebis.

4° M. V. *Ermoni* donne, dans la *Revue des questions historiques* (liv. de janvier 1906) une étude sur l'*Essénisme*. Après avoir indiqué la bibliographie

très complète du sujet et résumé les notions que la science actuelle peut considérer comme définitivement acquises sur les doctrines et les pratiques de la secte, M. *E.* en arrive aux conclusions suivantes au sujet des rapports entre le Christianisme et l'Essénisme : « Un grand nombre des principes moraux propres aux Esséniens se retrouve dans l'Evangile. Cette vérité ne peut être contestée. Mais ce phénomène ne doit pas nous étonner, et rien n'autorise à conclure à un emprunt ou à une dérivation. Les grandes lignes de la morale naturelle sont partout et toujours les mêmes, parce qu'elles ne sont que l'affirmation d'une raison bien ordonnée... Les Esséniens n'ont en somme pratiqué que la morale naturelle... Mais cette morale naturelle elle-même, prise dans sa partie organique, n'a chez les Esséniens ni l'élévation ni la pureté qu'elle a dans l'Evangile... Dans sa Déontologie ou série des Devoirs et des Obligations, l'Essénisme n'atteint ni à la hauteur ni à la gravité des maximes évangéliques... On a été infiniment plus affirmatif en ce qui concerne le Monachisme chrétien. Des historiens, qui ont reconnu la transcendance du Christianisme, ont cependant soutenu la réductibilité du Monachisme chrétien à l'Essénisme... Commençons par quelques concessions. On ne saurait contester qu'il existe des points de ressemblance entre l'Essénisme et le Monachisme chrétien. L'effort constant et inlassable vers la perfection idéale, le détachement le plus desintéressé des choses de ce monde, l'ascétisme, c'est-à-dire la lutte contre les passions de la chair, et surtout le célibat... » Mais M. *E.* voit en ces ressemblances une simple coïncidence qui s'explique très bien « par les lois générales de la psychologie et par les mouvements spontanés qui portent les âmes d'élite vers la vertu, vers l'idéal ».

5° M. *L. G. Seurat* a publié dans *L'Anthropologie* (juillet-octobre 1905) une notice sur les *marae*, autels ou enceintes destinés aux cérémonies religieuses, qu'il a pu observer dans les îles orientales de l'archipel des Tuamotu. M. *S.* avait précédemment décrit les *marae* des îles Temoe et Marutea du Sud ; mais ceux qu'il a examinés au cours de son séjour dans les Tuamotu sont de type entièrement différent. Dans l'île de Niuhi, où les autels sont nombreux, où chaque famille paraît avoir eu le sien, il a observé deux formes très distinctes de *marae*. La première comporte une longue enceinte rectangulaire, mesurant 20 mètres de longueur sur $1^{m},50$ de largeur; l'espace limité par les dalles qui forment cette enceinte est rempli de blocs de coraux. On ne faisait pas de sacrifices humains sur ce *marae* : les hommes venaient y manger la Tortue, animal sacré, les femmes et les enfants n'étant pas autorisés à assister à ce repas. Le dieu des *marae* avertissait le prêtre de la présence d'une Tortue sur le récif et ce dernier ordonnait aux hommes d'aller la chercher. A leur retour, le prêtre aidé de deux assistants coupait la tête de l'animal et, s'agenouillant devant les grandes pierres du *marae*, la tête de la Tortue à la main, il offrait celle-ci au Dieu. Puis l'assistance mangeait la Tortue ; les os et les entrailles de l'animal n'étaient pas jetés au hasard, mais mis dans un espace entouré de

pierres, appelé *pafata*. La bête était enfilée sur une branche de *pandanus* et la carapace mise de côté sur une claie en bois. Personne n'avait le droit d'approcher du *marae* en l'absence du prêtre ; le dieu punissait de mort ceux qui enfreignaient cette loi.

Les autres *marae* étaient destinés aux sacrifices humains dont les victimes étaient enterrées dans les grands *marae*. Dans l'enceinte de ces grands *marae* se trouvaient de longues dalles appelés *tiki* ou « divinités », présentant à leur partie supérieure une sorte de tête très grossièrement taillée.

Dans les *marae* tahitiens se trouvaient enclos des arbres sacrés et des constructions oblongues, formées de pieux entassés régulièrement, autel en face duquel se trouvaient les idoles en bois et les claies qui portaient les offrandes. La maison des prêtres se trouvait aussi dans les *marae*. Les *marae* marquisiens comprenaient essentiellement une construction en pierres sèches, formée de deux plateformes de niveaux différents ; les statues des dieux et les victimes étaient placées sur la plateforme inférieure.

Les *marae* des Tahitiens, des Marquisiens et des Paumotu présentent dans leur ensemble, de nombreuses similitudes ; chez ces trois peuples les sacrifices humains ne pouvaient avoir lieu que sur certains autels appartenant au roi. Ces analogies s'expliquent par la communauté d'origine de ces peuplades. Les différences que l'on remarque dans les rites des Paumotu tiennent à leur particularisme totémique.

6° *M. L. Pineau* signale en ces termes, dans la *Revue Critique* (1905, n° 57), une importante contribution à l'étude de la mythologie scandinave : « M. Paul Hermann avait, tout en préparant un volume de commentaires sur Saxo Grammaticus, songé à donner une édition de la saga de Hrolf Kraki, à laquelle M. A. Obrik a consacré en 1903 une si remarquable étude. Devancé par M. Finnur Jónsson, et par conséquent obligé de renoncer à ce projet, il a remplacé l'édition du texte original par une traduction, la première en allemand (*Die Geschichte von Hrolf Kraki*. Torgau, Jacob, 1905, 8°, 134⁄7). Je ne doute pas qu'un grand nombre de lecteurs ne lui en sache gré. Grâce à lui cette saga, qui comprend les histoires de Frodi, de Helgi, de Swipdag, de Bödwar-Bjarki, de Hjalti, l'expédition du roi Hrolf en Suède, avec le combat de Skuld, pourra être utilisée par tous ceux qu'intéressent non seulement la littérature et les mœurs de l'ancienne Scandinavie, mais l'étude de l'épopée germanique en général : maints passages de la saga pouvant servir d'illustration aux Nibelungen, les mythologues surtout et les folkloristes y trouveront une véritable mine de détails sur les enchanteurs et les magiciens, les métamorphoses et les loups-garous, les vierges guerrières et les berserker, les rêves et les apparitions..... En admettant que cette saga n'ait été composée qu'au XIIe siècle, les éléments traditionnels sur lesquels elle repose remontent aux plus lointaines périodes de la migration des peuples : si les faits historiques qu'elle nous apprend sont

peu nombreux, elle permet de se rendre compte des imaginations qui hantaient alors l'esprit des Barbares du Nord. »

7° Notre collaborateur, *M. F. Macler*, qui en 1904 a donné une édition de l'*Histoire d'Héraclius*, de Sebêos (Paris, Leroux, 1904, v. *Revue*, t. L, p. 402) publié dans le *Journal Asiatique* (juillet-août 1905), la deuxième partie manifestement apocryphe du texte mis, dans les diverses éditions, sous le couvert de Sebêos. Cette partie est précédée d'un sommaire où l'on mentionne Moïse de Xoren et Étienne de Taron comme sources véridiques et dignes de foi. Si l'on fait abstraction de ce sommaire, Pseudo Sebêos ne cite qu'une source à laquelle il a puisé quelques renseignements : l'Histoire ecclésiastique de Socrate : c'est à propos du règne de Julien l'Apostat : « Julien (qu'un peu plus haut Pseudo-Sebêos appelle Julien le Maudit), fils de la sœur du grand Constantin, abandonna la religion chrétienne et devint idolâtre. De son temps, le bienheureux Athanase fut chassé par les Ariens, ainsi que le raconte Socrate, dont l'histoire va de saint Constantin à Théodose le Petit, racontant les actions saintes et impies et l'orthodoxie des patriarches. Julien et Galianos, fils d'un certain Dalmatios, demeurèrent orphelins. Ils étaient du même père, mais non de la même mère. Le pieux Constance les fit élever ; dans la suite ils devinrent idolâtres. »

M. Macler pencherait à dater Pseudo-Sébêos du VIIe siècle, c'est-à-dire de l'époque à laquelle s'arrête son récit. La partie la plus importante de ce récit est le triple synchronisme des Sassanides, des rois d'Arménie et des empereurs de Byzance. Mais Pseudo-Sebêos donne aussi une liste des Arsacides de Perse, un document sur l'origine des Mamikoniens, que l'on peut à la rigueur considérer comme une intercalation, enfin le synchronisme des rois de Perse et des empereurs de Byzance jusqu'à la chute des Sassanides.

Cette traduction précédée d'un commentaire et accompagnée de notes se recommande par les mêmes qualités de critique sagace et précise que les autres publications de M. Macler.

8° Au cours de l'année 1905, M. *Lejay* a publié dans la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses* une série d'articles sur le rôle théologique de Césaire d'Arles (fasc. 1-2-3-5-6 de 1905). Nous résumons les très intéressantes conclusions de cette étude où beaucoup de délicate psychologie religieuse s'unit à la plus précise érudition. « La théologie de Césaire n'est pas originale. Elle procède de ses devanciers souvent par simple transcription d'œuvres antérieures. Sur les questions de la grâce, Césaire est un augustinien strict, et sur la plupart des autres questions il suit encore l'évêque d'Hippone... L'œuvre de Césaire est essentiellement une œuvre d'enseignement élémentaire et, comme l'évêque est par ailleurs très préoccupé de discipline et de règles ecclésiastiques, il éprouve plus que d'autres le besoin de codifier et de fixer. De là, la tendance à réduire les vérités et les préceptes en formule, l'effort pour consti-

tuer un précis général du christianisme dans le cadre d'un symbole, le zèle à définir le régime de la grâce, l'édification de tout un système religieux et moral sur la doctrine de la grâce et du péché... Des vertus naturelles ou acquises émoussaient en Césaire le tranchant du « glaive spirituel ». Il a su mêler à ses facultés d'administrateur et à une austérité un peu rude, beaucoup de bonhomie bourguignonne, de finesse malicieuse et de familiarité, surtout une grande bonté, qui va au-devant des petites misères et descend aux plus humbles attentions ; son cœur avait le souci du détail, comme sa tête... Il avait l'esprit d'un juriste et l'âme d'un apôtre. Ces qualités lui ont assuré une grande influence. Si sa doctrine est peu originale, son rôle est considérable. Césaire avait fait subir un triage aux idées et aux œuvres de ses devanciers. Ce qu'il en a retenu, il l'a éclairci, ordonnné, précisé, et l'a transmis à ses successeurs. Il a pressenti et devancé les besoins nouveaux et quelques-unes des tendances du moyen âge. Dans un avenir plus voisin, son action s'est trouvée encore plus efficace : au début d'une époque de barbarie, il est devenu un maître, un de ceux qui ont donné à l'Église mérovingienne une doctrine, une prédication, une discipline et une culture. Césaire d'Arles est le « précepteur » de la Gaule Franque » (pp. 613-616).

9° Les livraisons 1-7 du tome VII du *Recueil d'archéologie orientale* publié par M. Clermont-Ganneau viennent de paraître à la librairie E. Leroux. Elles contiennent : § 1. Épigraphie palmyrénienne. — § 2. Noms propres phéniciens abrégés. — §§ 3, 4. Le livre de la Création et de l'Histoire. — § 5. Un édit du roi Agrippa II. — § 6. Inscription araméenne de Zindji-Déré. — § 7. *Fiches et notules* : L'inscription grecque de Hazem-el-ser. — Les composés en Φιλο. — § 8. Zeus Naos et Zeus Bômos. — § 9. La Nativité et le bas-relief de Palmyre. § 10. Une inscription néo-punique datée du proconsulat de L. Aelius Lamia (planche I).

⁂

Nous avons été informés de la récente fondation de la *Société Française de Paléologie* qui a pour but de grouper les personnes qui s'occupent d'arts anciens ou de sciences anciennes (paleographie, archéologie, numismatique, art heraldique, vieille musique, vieille peinture, vieilles estampes etc.), que ces personnes fassent ou non partie déjà d'une société savante, qu'elles produisent des travaux ou que, simplement, elles s'intéressent aux choses du passé. Elle s'efforcera de faciliter les relations de ses membres entre eux, afin de leur rendre plus aisées leurs recherches, procurera à ses adhérents qui ne peuvent quitter la province les moyens de puiser des renseignements dans les bibliothèques et dans les musées de Paris, etc. La Société est placée sous la présidence d'honneur de M. Dujardin-Beaumetz, et sous la présidence effective de M. René de Lespinasse. Parmi les noms des membres d'honneur, nous relevons ceux de MM. Aug. Barth, Hartwig Derenbourg, M. Dieulafoy, A. Luchaire,

F. Rocquain, membres de l'Institut, Léon de Rosny, directeur d'études à l'École des Hautes-Études, etc.

La *Revue Française de Paléologie*, organe de la *Société Française de Paléologie*, va faire paraître prochainement son premier numéro. Cette Revue qui peut compter dès à présent sur la collaboration de MM. G. de Colvé des Jardins, Guignard de Butteville, R. Brancour, F. Garric, H. Labrosse, Jules Rothéa, F. de la Coste, J. de Percin-Northumberland, Henri Tonnot, de Piessac, etc., s'occupera de toutes les questions relatives aux sciences, aux lettres et aux arts anciens.

***

L'histoire des Religions à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 22 décembre* 1905 : *M. Théodore Reinach* présente un choix de textes grecs extrait d'une collection de 221 inscriptions recueillies à Aphrodisias (Carie) par M. P. Gaudin. Parmi ces textes déchiffrés par M. Th. Reinach, se trouvent quelques dédicaces à des dieux, de très nombreuses épitaphes et aussi quelques textes chrétiens, dont une épitaphe remontant à l'époque de Justinien.

Séance du 26 *janvier* 1906 : *M. Léon Heuzey* lit une notice sur les dieux à turban dans les cylindres chaldéens. Il signale, dans les représentations religieuses gravées sur ces petits monuments, une curieuse modification à partir de l'époque où les rois de la ville d'Our s'emparent de l'hégémonie en Chaldée. Le dieu auquel s'adressent les adorations ne porte plus que très rarement la coiffure à cornes de taureau. Cet emblème traditionnel de la divinité est remplacé d'ordinaire par le simple turban, que portent les rois et les chefs des cités chaldéennes. Faut-il en chercher la cause dans une certaine épuration du sentiment religieux, qui aurait repoussé pour les dieux les symboles empruntés aux animaux ? M. Heuzey cherche une explication plus naturelle dans ce fait que les rois d'Our, comme on le voit par leurs inscriptions, acceptaient les honneurs divins. Par une confusion voulue, ce serait en réalité le roi régnant qui recevrait l'adoration sous l'apparence de quelque divinité (C. R. dans *Revue critique*, n° 4).

M. Paul Monceaux communique les principaux résultats de ses recherches sur la versification à tendance populaire chez les chrétiens d'Afrique, dans les inscriptions métriques, les œuvres de Commodien, le *Psalmus contra partem Donati* de saint Augustin, et dans plusieurs poèmes d'époque vandale ou byzantine.

P. A.

*
* *

La Revue, qui a pour règle invariable de rester étrangère à toute polémique d'ordre confessionnel, a évité de prendre part au débat soulevé en Allemagne par l'apparition du premier volume de la *Vie de Luther*, du P. Denifle. Cette polémique, pour des raisons extrascientifiques et du fait surtout de l'âpreté qu'y apporta le savant et fougueux archiviste du Vatican, prit rapidement un caractère d'exceptionnelle violence et ne cessa que lorsque la plupart des adversaires de M. Denifle — et à leur tête M. Harnack — se furent, pour le plus grand profit de leur dignité de savants, retirés de cet attristant combat. Nos lecteurs auront intérêt à connaître, sur le fond même de la controverse, les pages de ferme critique écrites par M. le professeur Koehler, de Giessen (*Ein Wort zu Denifle's Luther*. Tubingue, chez Mohr, 1904. VIII-59 p. 8°). Cette brochure où l'œuvre de M. Denifle est étudiée « sans haine et sans crainte », où sont marqués délicatement ce qui dans cette œuvre est érudition et ce qui n'est que passion, contient peut-être le jugement définitif que la science impartiale avait à porter sur cette cause et sur les personnalités qui y étaient engagées. M. Koehler a contribué à apaiser les esprits et à préparer les dignes funérailles que méritait le grand médiéviste dominicain. Le Père Denifle est mort dans le courant de l'été 1905. Tous ceux dont les recherches s'orientent vers quelque point du moyen âge se souviendront avec admiration et reconnaissance du nom de l'auteur des « *Universitäten des Mittelalters* », du *Chartularium Universitatis Parisiensis*, de la *Désolation des Églises au XIVe siècle*, aussi et peut-être surtout de son extraordinaire labeur de paléographe et d'historien d'archives, labeur dont quelques-uns seulement des résultats étaient consignés dans la précieuse collection de l'*Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*. Et de grand cœur l'on se ralliera à la noble formule d'amnistie que vient de prononcer M. Harnack : « Cherchons à oublier Denifle biographe de Luther... Son tempérament et sa foi l'avaient engagé dans ce mauvais pas ; mais son œuvre scientifique subsiste, et lui-même ne pouvait rien contre elle » (*Theolog. Literaturzeit.*, 1903, p. 26).

AUTRICHE-HONGRIE

Nous sommes heureux de communiquer à nos lecteurs l'intéressante notice suivante qui nous est obligeamment adressée par M. *Otto Bukonnig*, de Steyr :

Un portrait étrange de la Trinité chrétienne. L'auteur de ces lignes a depuis peu acquis à Enns (Autriche Supérieure) une très intéressante représentation de la Trinité. Elle est peinte au dos d'une plaque de verre (par un procédé qui se conserva jusqu'à la fin de la première moitié du XIXe siècle) et représente trois visages posés de telle manière qu'on ne voit que quatre yeux et que le

visage du milieu regarde en face le spectateur. La tête est ornée d'une couronne d'or; à droite et à gauche sont des nuées schématiquement indiquées; autour de la tête s'étendent des rayons. Cette peinture est richement coloriée et dorée.

Un fragment de livre qui se trouvait derrière le cadre — endommagé — de cette image a permis, grâce à son écriture et à son orthographe, d'évaluer l'âge de ce tableau à plus d'un siècle (au XVIIe siècle, les images de ce genre furent interdites par le pape Urbain VIII (1623-1644) qui ordonna de les brûler). Cette représentation de la Trinité fait songer à certaines images orientales, surtout indiennes (figures de Vishnou, d'Indra etc.); nous ne croyons pas, toutefois, qu'il soit nécessaire de recourir aux origines orientales de l'idée de la Trinité ni même de supposer des influences plus récentes de l'Orient pour expliquer le document iconographique en question : l'interprétation, naïve et nullement réfléchie, des dogmes par l'esprit populaire est identique en Occident et en Orient; aussi n'hésitons-nous pas, quand nous les rencontrons en Occident, à considérer de telles œuvres comme indigènes ».

P. A.

Le Gérant : Ernest Leroux.

*
* *

La Revue, qui a pour règle invariable de rester étrangère à toute polémique d'ordre confessionnel, a évité de prendre part au débat soulevé en Allemagne par l'apparition du premier volume de la *Vie de Luther*, du P. Denifle. Cette polémique, pour des raisons extrascientifiques et du fait surtout de l'âpreté qu'y apporta le savant et fougueux archiviste du Vatican, prit rapidement un caractère d'exceptionnelle violence et ne cessa que lorsque la plupart des adversaires de M. Denifle — et à leur tête M. Harnack — se furent, pour le plus grand profit de leur dignité de savants, retirés de cet attristant combat. Nos lecteurs auront intérêt à connaître, sur le fond même de la controverse, les pages de ferme critique écrites par M. le professeur Koehler, de Giessen (*Ein Wort zu Denifle's Luther*. Tubingue, chez Mohr, 1904. VIII-59 p. 8°). Cette brochure où l'œuvre de M. Denifle est étudiée « sans haine et sans crainte », où sont marqués délicatement ce qui dans cette œuvre est érudition et ce qui n'est que passion, contient peut-être le jugement définitif que la science impartiale avait à porter sur cette cause et sur les personnalités qui y étaient engagées. M. Koehler a contribué à apaiser les esprits et à préparer les dignes funérailles que méritait le grand médiéviste dominicain. Le Père Denifle est mort dans le courant de l'été 1905. Tous ceux dont les recherches s'orientent vers quelque point du moyen âge se souviendront avec admiration et reconnaissance du nom de l'auteur des « *Universitäten des Mittelalters* », du *Chartularium Universitatis Parisiensis*, de la *Désolation des Églises au XIVe siècle*, aussi et peut-être surtout de son extraordinaire labeur de paléographe et d'historien d'archives, labeur dont quelques-uns seulement des résultats étaient consignés dans la précieuse collection de l'*Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*. Et de grand cœur l'on se ralliera à la noble formule d'amnistie que vient de prononcer M. Harnack : « Cherchons à oublier Denifle biographe de Luther .. Son tempérament et sa foi l'avaient engagé dans ce mauvais pas ; mais son œuvre scientifique subsiste, et lui-même ne pouvait rien contre elle » (*Theolog. Literaturzeit.*, 1903, p. 26).

AUTRICHE-HONGRIE

Nous sommes heureux de communiquer à nos lecteurs l'intéressante [illegible] suivante qui nous est obligeamment adressée par M. *Otto Bukowsky*, de [illegible]

Un portrait étrange de la Trinité chrétienne. L'auteur de ces [illegible] depuis peu acquis à Enns (Autriche Supérieure) une très intéressante [illegible] tation de la Trinité. Elle est peinte au dos d'une plaque de verre (par [illegible] qui se conserva jusqu'à la fin de la première moitié du XIXe siècle) et [illegible] trois visages posés de telle manière qu'on ne voit que quatre yeux [illegible]

UN

RITUEL D'ABJURATION DES MUSULMANS

DANS L'ÉGLISE GRECQUE

Le texte grec du rituel d'abjuration des Musulmans, que nous publions, nous a été communiqué par M. Franz Cumont, professeur à l'Université de Gand, qui l'a collationné sur trois manuscrits : le *Palatinus*, 233 (P) du XIVe siècle, le *Vindobonensis* 306 (V) du XIVe siècle aussi, et un manuscrit appartenant à M. Cumont et acquis par lui en 1900 près de Trébizonde; ce dernier manuscrit, désigné sous le nom de *Bruxellensis* (B) est daté du 1er mars 1281.

Le texte grec du rituel n'est pas inédit, mais il est fort peu connu, et c'est la raison pour laquelle il nous a paru mériter une édition scientifique et quelques éclaircissements.

Ce texte, en effet, a été publié en 1595 par Sylburg dans ses *Saracenica*[1]; mais qui, en dehors du cercle restreint des spécialistes de l'Islam, connaît aujourd'hui l'ouvrage de Sylburg? Sylburg a joint au grec une traduction latine et des notes. Le manuscrit qu'il a collationné est un ms. de la bibliothèque palatine maintenant au Vatican[2], probablement le même que

1) *Saracenica sive Moamethica opera Friderici Sylburgii*, vet. ope bibliothecae palatinae. Ex typographeio H. Commelini (Heidelberg). Anno 1595. Le rituel se trouve p. 74-91. Le volume de Sylburg est un petit in-8 de 8, pages non numérotées (titre, préface, index) et 152 numérotées. L'exemplaire que nous avons consulté appartient à la Bibliothèque de l'Université de Gand.

2) « *Catechesis ista Saracenorum ad Christianam fidem accedentium, e ms. Palatinae bibliothecae libro satis vetere desumpta est : in quo multae sunt ejusmodi constitutiones sive ordinationes, super iis qui ab haeresi aliqua, gentilismo, Judaïsmo, et similibus, ad Christianam religionem sese aggregant* » (p. 127 à p. 74, v. 1).

M. Cumont a eu sous les yeux[1]. M. H. de Castries, dans son volume d'impressions et d'études « L'Islam »[2], a reproduit partiellement le texte *latin* de Sylburg, avec une traduction française et des notes.

Les trois manuscrits de Bruxelles, du Vatican et de Vienne renferment, non seulement le rituel que nous publions, mais, parmi d'autres pièces analogues, deux rituels de renonciation au Judaïsme et au Manichéisme. Pour chacune de ces trois religions, nous avons dans les trois manuscrits, deux formulaires, l'un abrégé, et l'autre plus développé.

Dans le rituel musulman, le formulaire abrégé, très court et peu intéressant, suit immédiatement le titre et précède le texte que nous publions. Nous n'avons reproduit que les anathèmes, qui seuls concernent l'Islam; nous avons omis la fin du rituel, qui contient la profession de foi orthodoxe.

A quelle époque remonte ce curieux document? Sylburg l'estime très antérieur à l'an 1152[3]; il a raison de lui assigner une origine beaucoup plus ancienne. M. Cumont, dans l'article que nous avons cité, a déterminé très justement l'âge de la collection des trois formulaires de renonciation. « Il est prouvé, dit-il, que la formule manichéenne, telle que nous la lisons aujourd'hui, a été rédigée vers la fin du IXe siècle, sans doute sous l'inspiration de Photius[4]. Je ne saurais fixer la date de la formule de renonciation au Judaïsme avec autant de précision, mais, sous sa forme actuelle, elle appartient certainement à la même période. La profession de foi réci-

1) On trouvera des renseignements précis sur les mss. collationnés par M. Cumont dans l'article que ce savant a publié dans le *Bormannheft der Wiener Studien* (XXIV Jahrg., 2 Heft) sous le titre : « Une formule grecque de renonciation au Judaïsme » (p. 233-234).

2) Paris, 1896, p. 323-334.

3) «... *et Catecheseos Saracenorum cum Saracenismi Anathematismo, meminit in Manuele Comneno Nicetas Choniates, ut infra suo loco docetur; quadraginta circiter annis post Alexium Comnenum, circa Chr. ann. 1152 : nec dubium est quin multo ante illa tempora in usu fuerit* » (Praefatio p. *verso* comp. p. 132-4, note à p. 86.

4) Cf. Brinkmann, *Die Theosophie des Aristokritos* (Rhein. Mus. LI), 1896, p. 273. Kessler, *Mani*, 1889, p. 358 ss. et 403 ss.

tée par le néophyte contient une allusion à l'hérésie des Iconoclastes, ce qui ne permet pas de remonter plus haut que le VIIIe siècle, et nous reporte vraisemblablement après l'année 842, où le culte des images fut officiellement rétabli »[1]. La mention, dans la profession de foi orthodoxe qui suit les anathèmes musulmans, du culte des images, nous confirme dans la conviction que notre rituel d'abjuration des Musulmans remonte, comme les formules destinées aux Juifs et aux Manichéens, à l'époque de Photius; il est même possible que quelques anathèmes soient plus anciens.

Cette formule d'abjuration a-t-elle été en usage dans l'Église grecque? Il n'y a pas lieu d'en douter. Si l'Islam, pour des raisons que nous n'avons pas à exposer ici, ne compte pas, à l'heure actuelle, d'apostats, on ne saurait soutenir cette thèse pour le passé. Et d'ailleurs à quoi eût-il servi de rédiger une formule d'abjuration, s'il n'y avait pas eu des conversions de l'Islam à l'Orthodoxie ou des renégats rentrant dans le giron de l'Église?

Le document que nous publions est intéressant en lui-même, comme formule d'abjuration ayant eu cours dans l'Église d'Orient; il l'est aussi par la façon dont il entend et représente l'Islam. Cette représentation est à la fois exacte et erronée; cela provient de la triple source à laquelle les rédacteurs du rituel ont puisé. Tandis que certains anathèmes sont presque une traduction du Coran, d'autres s'inspirent de traditions (*hadith*) musulmanes, tandis que d'autres enfin ne reproduisent que des légendes calomniatrices d'origine chrétienne.

1) Cumont, *l. c.*, p. 231. — L'attribution à l'époque de Photius de cette formule a été confirmée depuis sa publication, par la découverte d'un nouveau document; cf. Cumont, *La conversion des Juifs byzantins au* IXe *siècle* (Revue de l'instr. publ. en Belgique, t. XLVI, 1903, p. 8 ss.).

Τάξις γινομένη ἐπὶ τοῖς ἀπὸ Σαρακηνῶν ἐπιστρέφουσιν πρὸς τὴν καθαρὰν καὶ ἀληθῆ πίστιν τῶν Χρισ-
4 τιανῶν.

Rituel à observer pour ceux qui se convertissent de la religion sarracénique à la foi pure et vraie des chrétiens.

. . . . . .

. . . . . .

11 Ὁ ἀναθεματισμὸς τῶν Σαρακηνῶν τοιοῦτος.

Voici l'anathème des Sarrasins.

Ὁ δεῖνα ὁ ἀπὸ Σαρακηνῶν σημέρον προσερχόμενος τῇ καθαρᾷ καὶ
15 ἀμωμήτῳ πίστει τῶν Χριστιανῶν καὶ ἀναθεματίζων πᾶσαν τὴν τῶν Σαρακηνῶν θρησκείαν καὶ Μωάμεδ τὸν καὶ Μουχοῦμετ ὃν οἱ Σαρακηνοὶ τιμῶσιν ὡς ἀπόστολον θεοῦ καὶ προφήτην.

Un tel, se convertissant aujourd'hui de la religion sarracénique à la foi pure et irrépréhensible des Chrétiens et anathématisant toute la religion des Sarrasins, et Môamed ou Moukhoûmet[1], que les Sarrasins vénèrent comme apôtre de Dieu et prophète.

20 Ἀναθεματίζω Ἀλείμ τὸν ἐπὶ θυγατρὶ γαμβρὸν τοῦ Μωάμεδ καὶ Χασάνην καὶ Χουσένην τοὺς υἱοὺς αὐτοῦ καὶ Ἀπουπίκερ τὸν καὶ Κουβίκερ καὶ Οὔμαρ καὶ Τάλχαν καὶ Ἀπου-

J'anathématise Alîm[2] le gendre (par la fille) de Môamed, et Khasan[3] et Khousen[4] ses fils, et Apoupîker ou Koubiker[5] et Oumar[6], et Talkhan[7], et Apoupakré le très

B(ruxellensis) f. 85; *P(alatinus)* f. 3; *V(indobonensis)* f. 24 v. — 1-2. B en marge : Παρὰ Σαρακηνῶν ἐπιστρέφοντες. — 3. ἡμῶν τῶν P. — 11-12. Le titre est omis dans V. — 13-17 omis dans V qui donne seulement : Σαρακηνῶν ἀναθεματίζω Μωάμεδ. — 13. σήμερον προσερχόμενος P; προσελθὼν B. — 14-15. καθαρᾷ καὶ ἀμωμήτῳ omis P. — Après πίστει τῶν χριστιανῶν P répète toute la formule donnée dans le formulaire abrégé :

..οὐκ ἔκ τινος βίας ἢ ἀνάγκης, οὐδὲ ἀπὸ δόλου ἢ ὑποκρίσεως ἀλλ' ἐξ ὅλης ψυχῆς καὶ καρδίας καθαρᾶς καὶ ἀδόλου τὸν Χριστὸν ἀγαπώσης καὶ τὴν αὐτοῦ πίστιν ἀποτάσσομαι πάσῃ τῇ τῶν Σαρακηνῶν θρησκείᾳ καὶ...

Ces mots ont été supprimés dans les autres mss., mais ils faisaient partie certainement de la liturgie la plus développée comme de la plus brève. Les copistes de BV ont cru qu'il s'agissait d'un seul document. — 17. θρησκείᾳ καὶ ἀναθεματίζω P (cf. *supra*). — 17. τῷ καὶ V — 18. ὃν] V f. 25 r°. — 19. τοῦ θεοῦ B. — 21-22. Χασάνη B. — 23. καὶ ἀπὸ ὑπίκερτον καὶ B — ἀπουπίπερ VP. — 24. τάλχαρ P. Lire Τάλχαχ? — ἀπὸ πάκρην B.

πάκρην τὸν Σαδίκην καὶ Μαεύιε καὶ Ζουπέηρ καὶ Ἀϐδελλᾶν καὶ Σαΐτ καὶ Ἰζίτ καὶ [Σαίτην καὶ] Οὐθμὰν καὶ τοὺς λοιποὺς ἅπαντας συμμύσ-
5 τας καὶ συνεργοὺς καὶ διαδόχους τοῦ Μωάμεδ.

Ἀναθεματίζω Ζαδίζε καὶ Αἴσε καὶ Ζείνεπ καὶ Ὀμκελθοὺμ τὰς πρώτας καὶ μιαρωτέρας τῶν γυναι-
10 κῶν τοῦ Μωάμεδ καὶ Φάτμαν τὴν θυγατέρα αὐτοῦ.

Ἀναθεματίζω τὸν λεγόμενον Κουρὰν ἤτοι τὴν ὅλην γραφὴν τοῦ Μωάμεδ, ἣν πλάττεται διὰ τοῦ ἀρχαγγέ-
15 λου Γαϐριὴλ κατενεχθῆναι αὐτῷ, καὶ πᾶσαν τὴν διδασκαλίαν καὶ τὰς νομοθεσίας καὶ τὰς ἀποκρύφους διηγήσεις καὶ τὰ μυστήρια καὶ τὰς παραδόσεις καὶ τὰς βλασφημίας αὐτοῦ.

20 Ἀναθεματίζω τὸν παράδεισον τοῦ Μωάμεδ ἐν ᾧ λέγει τέσσαρας εἶναι ποταμοὺς ἐξ ὕδατος ἀθολώτου καὶ γάλακτος μὴ ἀλάσσοντος τὸν νόστον αὐτοῦ καὶ οἴνου ἡδέος καὶ μέλιτος
25 ὑλιστοῦ καὶ κατὰ τὴν μέλλουσαν ἡμέραν, ἣν περιορίζει εἰς πεντήκοντα χιλιάδας ἐτῶν, διάγειν ἐν αὐτῷ τοὺς Σαρακηνοὺς μετὰ τῶν ἰδίων γυναικῶν σαρκικῶς καὶ ἐμπαθῶς ζῶντας
30 καὶ ὑπὸ σκίαν τινῶν δένδρων, ἃ κα-

Véridique[8], et Maeuia[9], et Zoupéer[10], et Abdella[11], et Saït[12], et Izit[13], et Saitès[14], et Outhman[15], et tous les autres initiés aux mêmes mystères, collaborateurs et successeurs de Môamed.

J'anathématise Zadizé[16], et Aïsé[17], et Zeinep[18], et Omkelthoum[19], les premières et les plus mauvaises des femmes de Môamed, et Fatma[20] sa fille.

J'anathématise le prétendu Kouran[21] ou toute l'Écriture de Môamed, qu'il feint lui avoir été apportée d'en haut par l'archange Gabriel[22], et toute la doctrine, et toutes les constitutions, et les interprétations cachées, et les mystères, et les traditions, et les blasphèmes qui viennent de lui.

J'anathématise le paradis de Môamed, dans lequel il dit y avoir quatre fleuves[23] d'eau limpide et de lait, dont le goût agréable ne s'altère pas, et de vin doux et de miel filtré; et au jour à venir, qu'il fixe dans cinquante mille ans[24], les Sarrasins demeureront au paradis avec leurs propres femmes vivant selon la chair et la passion, à l'ombre de certains arbres nom-

1. σαδίκην BV; παδούκην P. — 2. ζουπέερ P; ζουπέηρ B; ζηπηρ V — ἀϐδελλᾶν V; ἀδελλᾶν P; ἀϐδελὰν B — σαὶτ καὶ ἰζὶτ V; ζὶτ καὶ ἰζὶτ P; ζέητ καὶ ζὶτ B. — 3. σαίτην καὶ omis BV — οὐθμᾶν P; ἀθμὰν B; ἰουθμών V. — 4. πάντας P. — 7. ζαδίζε B; ζάδοζε B; βάδιζε V; lire Χαδίζε — αἴσαι B — 8. ζενείνεπ P — ὀμκελθείμ P. — 9-10. γυναϊκας B. — 10. φάτμαν P; φάτουμαν BV. — 12-13. κουρᾶν — κουρᾶν τὴν ὅλην ἤτοι P. — 22. ἀθωλότου V. — 24. αὐτοῦ] f. 86 v° B — ἡδέως B. — 27. μυριάδας P.

λεῖται σίδρη καὶ τάλεχ, κρέα τρώγοντας ὀρνέων ὧν ἐπιθυμοῦσι καὶ ἑτέρων παντοίων, πίνοντάς τε ἀπὸ καφουρᾶ πηγῆς καὶ ἀπὸ ζιγγίβερ πηγῆς ὀνομαζομένης σαλσαβήλα, καὶ οἶνον προσφερομένους οὗ τὸ κέρασμα ἐκ πηγῆς θεσνιμ· ὧν καὶ ἡλικία οὐρανοβαμής, ἀρρένων τε καὶ θηλέων, καὶ τὰ μέρη τεσσαρακοντάπηχεις, [illegible] ἀκόρεστος ἐκείνων [illegible]

més Sidré[25] et Talekh[26], mangeant la chair des oiseaux qu'ils aiment[27] et toute sorte de fruits[28], buvant de la source de camphre[29] et de la source de gingembre appelée Salsabêla[30], et prenant du vin mélangé de la source Thesnim[31]. Leur stature s'élèvera jusqu'aux cieux, celle des hommes et celle des femmes, et leurs phallus mesureront quarante coudées, et ils auront commerce ensemble sans satiété devant Dieu parce que, d'après lui, Dieu n'éprouve pas de lassitude[32].

Ἀναθεματίζω τοὺς ἀγγέλους τοὺς παρὰ τοῦ Μωαμεθ ὀνομαζομένους, [illegible] Ἀρούθ καὶ τὸν Μαρούθ καὶ τὸν Ἰτραφὰ καὶ τὸν Μαρουὰ τοὺς ἐκ τῶν [illegible] — [illegible]

J'anathématise les anges nommés chez Mahomet Arôth[33] et Marôth[34], et Itrafa[35] et Maroua[36], qu'il prétend être des vénérables de Dieu.

Ἐν τούτοις τοὺς προφήτας καὶ ἀπόστολους [illegible] ὑπ' αὐτοῦ, [illegible] Κοδοὶ καὶ Ἰσραὴλ καὶ Σιὰρ καὶ Ἐβρὲς καὶ [illegible] καὶ Λοκμὰν.

En outre les prophètes et apôtres [illegible] par lui, à savoir Kodoï[37], et Israël ou Sa[illegible], et Siar[38], et Ebrès[39], et [illegible] et Lokman[40].

Ἀναθεματίζω πάντας τοὺς [illegible] τοῦ Μωαμεθ, ἐν οἷς [illegible] Ἀλκορὰν [illegible] μυριάδας μυρι-

J'anathématise tous les [illegible] de Mahomet, à savoir ceux [illegible] le Koran [illegible] mille et mille myri-

Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ Ἰωσὴφ καὶ Ἰὼβ καὶ Μωυσέως καὶ Ἀαρὼν καὶ Δαβὶδ καὶ Σολομῶντος καὶ Ἠλία καὶ Ἰωνᾶ, καὶ Ζαχαρίου τοῦ πατρὸς Ἰωάννου τοῦ Προδρόμου.

Ἔτι ἀναθεματίζω ὅσα φυσιολογεῖ βαρβάρως καὶ ἀμαθῶς περί τε τῶν ἄλλων τοῦ θεοῦ ποιημάτων καὶ περὶ τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης, λέγων αὐτοὺς καβαλλαρίους εἶναι.

Ἀναθεματίζω τὴν παρὰ τοῖς Σαρακηνοῖς ἀπόκρυφον διδασκαλίαν καὶ ὑπόσχεσιν τοῦ Μωάμεδ ἥτις φησὶν κλειδοῦχον αὐτὸν γενήσεσθαι τοῦ παραδείσου καὶ εἰσάξειν μὲν ἐν τούτῳ ἑβδομήκοντα χιλιάδας Σαρακηνῶν δικαίων· τοὺς δὲ ἁμαρτωλοὺς κριθήσεσθαι παρὰ τοῦ θεοῦ καὶ πιττακίον εἰς τοὺς τραχήλους αὐτῶν περιτιθεμένους οὕτως εἰσελεύσεσθαι καὶ τούτους εἰς τὸν παράδεισον, ὀνομαζομένους ἀπελευθέρους τοῦ Μωάμεδ.

Ἀναθεματίζω τὰς νομοθεσίας τοῦ Μωάμεδ τὰς περὶ γάμων καὶ περὶ λύσεως γάμων καὶ καθαρισμοῦ μοιχευομένων γυναικῶν καὶ ἀριθμοῦ γυναικῶν ἢ παλλακίδων καὶ πάντα τὰ περὶ τοιούτων ἀκάθαρτα προστάγματα.

Ἀναθεματίζω τὴν τοῦ Μωάμεδ

songes contre Noé, et Abraham, et Isaac, et Jacob, et Joseph, et Job, et Moïse, et Aaron, et David, et Salomon, et Élie, et Jonas, et Zacharie le père de Jean le précurseur[44].

J'anathématise aussi toutes ses explications barbares et ignorantes sur la nature des autres ouvrages de Dieu, et sur le soleil et sur la lune, dont il dit que ce sont des cavaliers[45].

J'anathématise la doctrine secrète des Sarrasins et la promesse de Môamed, laquelle dit qu'il deviendrait le portier du paradis et qu'il y introduirait soixante-dix mille Sarrasins justes[46]. Quant aux pécheurs, ils seraient jugés par Dieu, et après avoir mis autour de leur cou un *pittakion*[47], ils entreraient ainsi, eux aussi, au paradis et porteraient le nom d'affranchis[48] de Môamed.

J'anathématise les institutions de Môamed sur le mariage et le divorce, et la purification des femmes adultères, et le nombre des femmes ou des concubines et tous les commandements impurs sur ces sujets[49].

J'anathématise le blasphème de

2. καὶ Ἰὼβ omis BV — μωσέως P. — 4. Ζαχαρίου] χα superscrit V. — 5. τοῦ προδρόμου omis P. — 7. βάρβαρος B. — 9. τοῦ et τῆς omis V. — 15. τούτο (*sic*) B. — 18. πιττακίων V. — 19-20. περιτιθεμένων PV. — 22. τοῦ omis P. — 23. τὰς] f. 87 r° B. — 24. περὶ omis P. — 27. ἢ B; καὶ VP. — 28. ἀκαθάρτων V. — 28-29. διδάγματα P.

βλασφημίαν τὴν λέγουσαν ὅτι ὁ θεὸς ὃν θέλει πλανᾷ καὶ ὃν θέλει ὁδηγεῖ εἰς ἀγαθόν, καὶ ὅτι, εἰ ὁ θεὸς ἤθελεν, οὐκ ἂν ἐπολέμουν ἀλλήλοις οἱ ἄν-
5 θρωποι, ἀλλ' αὐτὸς ποιεῖ ὅπερ βούλεται καὶ παντὸς ἀγαθοῦ καὶ πονηροῦ αἴτιος αὐτός ἐστι καὶ τύχη καὶ εἱμαρμένη παντῶν κρατεῖ.

Môamed disant que Dieu indui erreur qui il veut, et conduit bien qui il veut[50], et que, si l le voulait, les hommes ne se raient pas la guerre les uns autres; mais que lui-même fa qu'il veut, qu'il est lui-mêm cause de tout bien et de tout et que la fortune et le destin maîtres de toutes choses[51].

Ἀναθεματίζω τὴν τοῦ Μωάμεδ
10 φλυαρίαν τὴν λέγουσαν ὅτι ὁ κύριος ἡμῶν καὶ θεὸς Ἰησοῦς Χριστὸς ἀπὸ Μαρίας τῆς ἀδελφῆς Μωσέως καὶ Ἀαρὼν ἐγεννήθη ἄνευ σπορᾶς ἐκ τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ πνεύμα-
15 τος καὶ ἔτι νήπιος ὢν πετεινὰ ἐκ πηλοῦ ἐπλαστουργεῖ καὶ ἐμφυσῶν ἐποίει αὐτὰ ζῷα, καὶ τυφλοὺς ἰᾶτο καὶ νεκροὺς ἤγειρεν καὶ ὅτι ἐκ παρακλήσεως τῶν ἀποστόλων ἤτησατο τὸν
20 θεὸν καὶ κατήνεγκεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τραπέζαν καὶ ἐξέθρεψεν αὐτοὺς καὶ ὅτι οὔτε ἐσταυρώθη οὔτε κατὰ ἀλήθειαν ἀπέθανεν ὡς ἄνθρωπος, ἀλλὰ κατὰ φαντασίαν μόνην ταῦτα παρὰ
25 τῶν Ἑβραίων ὑπέστη, καὶ ὅτι ἐπερωτηθεὶς παρὰ τοῦ θεοῦ εἰ ὠνόμασεν ἑαυτὸν θεὸν ἐν τῷ κόσμῳ, ἠρνήσατο λέγων ὅτι· σὺ πάντα γινώσκεις καὶ οἶδας ὅτι οὐκ ὠνόμασα ἑαυτὸν θεὸν ἢ
30 υἱόν σου· δοῦλος γάρ σου εἰμὶ καὶ

J'anathématise le radotag Môamed disant que Notre gneur et Dieu Jésus-Christ e de Marie, sœur de Moïse et (ron, sans génération du Verl Dieu et de l'Esprit[52]; et qu' encore tout petit enfant, il m lait des oiseaux avec de la l et, en soufflant les rendai vants[53]; et qu'il guérissai aveugles et qu'il ressuscitai morts; et qu'à la demande Apôtres il avait prié Dieu avait fait descendre du cie table et les avait nourris[54]; et n'avait pas été crucifié, ni était mort véritablement co homme, mais qu'il avait sub cela en apparence[55] de la pa Juifs; et qu'interrogé par Die se nommait lui-même un Dieu le monde, il le nia en disant :

2. θέλη B — θέλη ὡδηγῆ B. — 3. ὁ θεὸς εἰ ἤθελεν B. — 4. ἀλλήλων B; ἀλλήλοις P. — τοὺς B; ἀγαθοῦ] f. 4 P. — 7. τύχει καὶ ἡμαρμένη V — 11. ἡμῶν omis P. — 12. τε σεως P. — 14. τοῦ πνεύματος P; πατρὸς BV. — 15. ὢν B. — 25. ὑπέστη] B f. 88 — θεὶς P. — 27. ἑαυτὸν] f. 26 r. V. — 29. ἑαυτόν pour ἐμαυτόν est fréquent dans la byzantine.

οὐχ ὑπερηφανεύομαι τοῦτο καλεῖσθαι »

connais toutes choses et tu sais que je ne me suis pas appelé moi-même Dieu ou ton fils; car je suis ton serviteur et je n'ai pas l'outrecuidance de m'appeler ainsi[56] (Dieu) ».

Ἀναθεματίζω τὴν διδαχὴν τοῦ Μωάμεδ τὴν λέγουσαν μὴ εἶναι τὸν Χριστὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἀλλ' ἀπόστολον καὶ προφήτην καθ' ὃ φησίν « ὁ θεὸς κοινωνὸν οὐκ ἔχει καὶ πάντες οἱ ποιοῦντες αὐτῷ κοινωνὸν τὸν Χριστὸν μέλλουσι κολάζεσθαι εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός. »

J'anathématise la doctrine de Môamed disant que le Christ n'est pas le fils de Dieu, mais un apôtre et un prophète, selon ce qu'il dit : « Dieu n'a pas d'associé et tous ceux qui lui font un associé du Christ doivent être punis dans la géhenne du feu[57] ».

Ἀναθεματίζω τὴν μυθοποιίαν τοῦ Μωάμεδ ἐν ᾗ φησι γενέσθαι τῷ θεῷ οἶκον προσευχῆς παρὰ τοῦ Ἀβραὰμ καὶ τοῦ Ἰσμαὴλ εἰς τὸ Βάκχα ἤτοι Μέκκε ἢ Μάκχε, ὃν ὀνομάζει προσκυνητήριον τοῦ παρατηρήματος καὶ προστάσσει ἵνα ὅπου ἂν ὦσι καὶ εὔχωνται, στρέφωσι τὰ πρόσωπα αὐτῶν πρὸς τὸ μέρος ἐκεῖνο.

J'anathématise l'histoire fabuleuse de Môamed, dans laquelle il dit qu'une maison de prière a été élevée à Dieu par Abraham et Ismaël à Bakkha ou Mekké ou Makkhé, qu'il appelle le sanctuaire de l'observation, et il ordonne (aux fidèles), où qu'ils soient et prient, de tourner leurs visages de ce côté[58].

Ἀναθεματίζω καὶ αὐτὸν τὸν εἰς τὸ Μέκκε οἶκον τῆς εὐχῆς, ἐν ᾧ φασὶ κεῖσθαι μέσον λίθον μέγαν ἐκτύπωμα τῆς Ἀφροδίτης ἔχοντα, τιμᾶσθαι δὲ τοῦτον ὡς ἐπάνωθεν αὐτοῦ τῇ Ἄγαρ ὁμιλήσαντος τοῦ Ἀβραάμ· ἢ ὡς αὐτῷ τὴν κάμηλον προσδήσαντος ὅτε τὸν Ἰσαὰκ ἔμελλε θύειν, τοὺς δὲ εἰς

J'anathématise cette maison de prière elle-même de Mekké, dans laquelle on dit y avoir au milieu une grande pierre ayant un relief d'Aphrodite[59], pierre qu'ils vénèrent parce que sur elle Abraham aurait eu commerce avec Agar[60], ou bien parce qu'il y aurait attaché

1. τοῦ καλεῖσθαι V. — 5-6. ἀλλ' ἀπόστολον καὶ προφ. omis B. — 6. καθ' ὃ BV; καθότι P. — ποιοῦντες BV; λέγοντες P. — 14. βάκχα ἤτοι Μέκκε ἢ Μάκχε V; Βάκχα ἤτοι Μεκρὴ μακυὸν ; βάκχε ἤτοι τὸ Μάκε ἢ Μάκεχ P. — 17. ἵνα omis P. — 21. Μέκε B; Μάκε P — après εὐχῆς anc de 6 lettres P — φησὶ B — 22. μεσόλιθον B. — 24. αὐτο V. — 26. προσδήσαντες B. — '. τὸν omis B.

εὐχὴν ἐκεῖ ἁπτόντας τὴν μὲν μίαν ἑαυτῶν χεῖρα πρὸς τὸν λίθον ἐκτείνειν, τῇ δὲ ἑτέρᾳ τὸ οὖς κατέχειν τὸ ἴδιον, καὶ οὕτω κυκλοτερῶς ἑαυτοὺς περιφέρειν, ἕως ἂν πέσωσι σκοτοδινιάσαντες.

son chameau, quand il se préparait à sacrifier Isaac[61]. Ceux qui s'y rendent pour la prière étendent une de leurs mains vers la pierre, et de l'autre ils se tiennent leur propre oreille, et ainsi ils tournent en rond, jusqu'à ce qu'ils tombent pris de vertige[62].

Ἀναθεματίζω δὲ καὶ αὐτὸ τὸ Μέκκε καὶ τὴν περιοχὴν αὐτοῦ πᾶσαν καὶ τοὺς παρὰ τῶν Σαρακηνῶν ἐκεῖ ῥιπτομένους ἑπτὰ λίθους κατὰ τῶν Χριστιανῶν καὶ πᾶσαν τὴν προσευχὴν καὶ τὴν λατρείαν καὶ τὰ ἔθιμα αὐτῶν.

J'anathématise Mekké elle-même et tout son territoire, et les sept pierres qui y sont lancées par les Sarrasins contre les Chrétiens[63], et toute leur prière, et leur culte, et leurs rites.

Ἀναθεματίζω τὴν διδαχὴν τοῦ Μωάμεδ τὴν περὶ τῆς καμηλοθηλείας, ἣν λέγει τοῦ θεοῦ ἱερὰν οὖσαν φονευθῆναι παρὰ τῶν τηνικαῦτα ἀνθρώπων· καὶ διὰ τοῦτο ἀμύνανθαι αὐτοὺς τὸν θεόν.

J'anathématise la doctrine de Môamed sur la chamelle, qui, dit-il, ayant été consacrée à Dieu, fut tuée par les hommes d'alors, et pour ce motif Dieu tira d'eux vengeance[64].

Ἀναθεματίζω τοὺς προσκυνοῦντας τῷ πρωϊνῷ ἄστρῳ ἤγουν τῷ Ἑωσφόρῳ καὶ τῇ Ἀφροδίτῃ, ἣν κατὰ τὴν Ἀράβων γλῶσσαν Χαβὰρ ὀνομάζουσι, τούτεστι μεγάλην.

J'anathématise les adorateurs de l'étoile du matin, c'est-à-dire Lucifer et Aphrodite, qu'on appelle dans la langue des Arabes Khabar, c'est-à-dire grande[65].

Ἀναθεματίζω πάσας τὰς διατάξεις τοῦ Μωάμεδ ἐν αἷς τοὺς Χριστιανοὺς ὀνειδίζων ἀρνητὰς ὀνομάζει καὶ κοινωνητὰς καὶ ἑταιριαστὰς καὶ διεγείρει τοὺς Σαρακηνοὺς ἐς τὸ μῖσος τούτων καὶ τὴν σφαγὴν, ὁδὸν θεοῦ

J'anathématise toutes les ordonnances de Môamed, dans lesquelles, insultant les chrétiens, il les appelle des négateurs[66], des faiseurs de compagnies[67] et d'associations[68]; et il excite les Sar-

2. ἑαυτῶν P; ἑαυτοῦ V; ἑαυτῷ B. λίθον] f. 5 P — ἐκτείναντα] f. 88 v° B. — 4. κυκλοτέρα (*sic*) V. — 5. σκότει δηνήσαντες B. — 7. δὲ omis B — αὐτῷ B. — 8. μέκε BP. — 12. ἰατρείαν V — ἔθημα B; ἔθη V. — 14-15. καμήλο θηλίας B; lire καμήλου θηλείας? — 15. ὂν B. — 20. τῷ πρωϊνῷ ἄστρῳ προσκ. P. — 21. ἣν V; ἢ B. — 22. χαμὰρ BV. — 23. μεγάλη B. — 24. πάσας omis V. — 27. κοινωνητὰς] — ἑτεριαστὰς B; ἑταιρειαστὰς P. — 28. ἐς τὸ μῖσος τούτων BV; πρὸς τοῦτο τὸ μύσος P.

ἀζων τὸν κατὰ Χριστιανῶν πό-
ν καὶ τοὺς ἐν τῷ τοιούτῳ πολέ-
ἱποθνήσκοντας Σαρακηνοὺς υἱοὺς
καὶ ἀξίους τοῦ παραδείσου κα-
.

rasins à les haïr et à les massacrer, appelant voie de Dieu la guerre contre les chrétiens et nommant les Sarrasins qui meurent dans une telle guerre des fils de Dieu dignes du paradis[69].

Ἀναθεματίζω τὰς περὶ τῶν εὐχῶν
ὰς καὶ ἀκαθάρτους διατάξεις τοῦ
ἱμεδ, ἐν αἷς καὶ τοῦτο προστίθη-
ἵνα ἐὰν μὴ εὑρίσκωσιν ἐξ ἑτοίμου
, λαμβάνωσιν χοῦν λεπτὸν καὶ
αὐτοῦ τρίβωσι τὰς ὄψεις αὐτῶν
τὰς χεῖρας.

J'anathématise les ordonnances malpropres et impures de Môamed sur les prières, dans lesquelles il établit entre autres choses que, si l'on ne trouve pas d'eau à sa disposition, on prenne du sable fin et qu'on s'en frotte le visage et les mains[70].

Ἀναθεματίζω τὴν περὶ τῆς πλά-
τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλίαν τοῦ
ἱμεδ, ἐν ᾗ φησιν ὅτι ἐπλάσθη ὁ
ωπος ἀπὸ χώματος καὶ σταγόνος
βδελλῶν καὶ μασήματος καὶ ὅτι
ἀνθρώπου πλασθέντος οἱ μὲν
τ πάντες ἄγγελοι προστάξει θεοῦ
εκύνησαν αὐτῷ, μόνος δὲ ὁ Βε-
οὐκ ἐπείσθη προσκυνῆσαι.

J'anathématise la doctrine de Môamed sur la formation de l'homme, dans laquelle il dit que l'homme a été formé de terre, et d'une goutte de liquide, et de sangsues, et de matière mâchée[71], et que, l'homme une fois formé, tous les autres anges, sur le commandant de Dieu, l'auraient adoré[72], mais que seul Béliar n'obéit pas et ne l'adora pas[73].

καὶ ἐπὶ πᾶσι τούτοις ἀναθεματίζω
εὸν τοῦ Μωάμεδ περὶ οὗ λέγει
αὐτός ἐστι θεὸς εἷς θεὸς ὁλόσ-
ς, οὐκ ἐγέννησεν οὐδὲ ἐγεννήθη
ἐγένετο ὅμοιος αὐτῷ τις. »

Et avant tout j'anathématise le Dieu de Môamed, dont il dit qu'il est le Dieu unique, le Dieu tout entier, qu'il n'a pas engendré et qu'il n'a pas été engendré et qu'un Être pareil à lui n'existe pas[74].

. . . . . .

ὸν P. — 2. καὶ τοὺς] f. 26 r. V. — 6. εὐχῶν omis B — 7. διατ. μιαρὰς καὶ ἀκαθ. P
τους] f. 89 B. — 9. εὑρίσκουσιν B. — 10. λαμβάνουσι B — χοῦν BP; ψιχοῦν V. —
B — τρίβουσι B — αὐτῶν τὰς χεῖρας καὶ τὰς ὄψεις P. — 17. μασσήματος P; μασίμα-
19. θεοῦ προστάξει P. — 21. προσκυνῆσαι] f. 5 v° P. — 22. καὶ — τούτοις joint à la
écédente dans B. — 24. θεὸς omis P. — 25. ἐγέννησε δὲ οὐδ. V. — 7. ἐγεννήθην, B.

NOTES[1]

1) Le texte grec donne deux transcriptions du nom de Mahomet : Μωάμεθ et Μουχούμετ ; mais dans la suite du formulaire la première seule est usitée : elle correspond d'ailleurs plus exactement à la forme arabe Mohammed. La double forme du nom de Mahomet semble reproduite pour écarter toute restriction mentale ; la même observation peut s'appliquer aux autres passages du rituel où un nom propre est cité sous des formes diverses.

2) Ἀλείμ, Alî, le gendre du Prophète.

3) Χασάνην, Ḥasan, le fils aîné de Fâtimah, la fille de Mahomet.

4) Χουσένην, Ḥousein, le fils cadet de Fâtimah.

5) Aboû Bekr, le père d'Aïchah, et le premier calife. Son nom est ici donné en deux transcriptions : Ἀπουπίκερ et Κουβίκερ. Il se trouve répété plus loin sous une autre forme, comme s'il s'agissait d'un autre personnage.

6) Ὄμαρ, le calife Omar.

7) Τάλχαν ou Τάλχαρ, Talḥah, le fervent disciple de Mahomet, auquel il sauva la vie à la bataille de Ohod.

8) De nouveau Aboû Bekr : Ἀπουπάκρην τὸν Σαδίκην. Σαδίκην est la transcription de l'arabe صِدِّيق Ṣiddîḳ, *très-véridique*, surnom donné à Aboû Bekr.

9) Μαουιᾶ, le calife Moawiah, le fondateur de la dynastie des Omiades.

10) Ζουβαίρ, Zobéir, cousin germain de Mahomet.

11) Ἀβδάλλαν, Abdallah, père de Mahomet. Je ne pense pas qu'il s'agisse d'Abdallah fils de Zobéir, désigné habituellement sous le nom de Ibn Zobeir et qui aspira au califat en 61 de l'Hégire. Il est à remarquer que les noms propres cités ne sont pas mis dans un ordre de succession historique.

12) Σαϊδ, Zeïd, fils adoptif de Mahomet.

[1] Nous avons rédigé ces notes le plus brièvement possible, nous en tenant essentiellement aux données coraniques.

13) Ἰζίτ, Yézid, le fils de Moawiah, qui devint calife en 61 H.

14) Σαίτην, Zéid. Cette répétition du nom de Zéid est omise dans les mss. BV.

15) Οὐθμὰν, Othman, le troisième calife.

16) Ζαδίζε, Khadîdjah, la première femme de Mahomet. Le ms. B donne, à la suite de la liturgie d'abjuration, une vie de Mahomet, où le nom de Khadîdjah est transcrit Χαδηγᾶν.

17) Αἴσε, Aïchah, la fille d'Aboû Bekr, la femme préférée de Mahomet.

18) Ζείνεπ, Zéineb, que Mahomet épousa en l'an 5 H., était la veuve de son cousin Obéida, tué à Bedr.

19) Ὀμκελθοὺμ, Omm Koulthoûm, la fille de Mahomet qui épousa Othman. Comme les quatre premières femmes, dont les noms sont donnés ici, sont désignées comme femmes de Mahomet, il y a ici confusion vraisemblable avec Omm Salamah, que Mahomet épousa aussi en l'an 5 H.

20) Φάτμαν, Fâtimah, la fille du Prophète, qui épousa Alî.

21) Τὸν λεγόμενον Κουρὰν, ce qu'on appelle le Coran, ou mieux le prétendu Coran, le Coran étant un livre sacré ou prétendu tel.

22) L'archange Gabriel, d'après la tradition musulmane, est l'intermédiaire divin qui apporta du ciel à Mahomet le Coran. Djibrîl (Gabriel) n'est nommé qu'à deux reprises dans le Coran : Sur. II, 91-92 et Sur. LXVI, 4.

23) « Voici le tableau du paradis qui a été promis aux hommes pieux : des ruisseaux dont l'eau ne se gâte jamais, des ruisseaux de lait dont le goût de s'altérera jamais, des ruisseaux de vin, délices de ceux qui en boiront, des ruisseaux de miel pur ». (Sur. XLVII, 16-17). Le texte du Coran parle de *ruisseaux* (أَنْهَارٌ), tandis que le texte du rituel parle des *quatre fleuves du paradis*, comme dans la Genèse (II, 10-14).

24) Allusion à Sur. LXX, 4 : « Les anges et l'esprit monteront vers lui (Dieu) dans un jour dont l'espace est de cinquante mille ans ». Le texte du rituel y voit une allusion au jour du jugement dernier. Le passage du Coran a été commenté dans des sens très divers ; il est possible qu'il n'y ait ici qu'une expression hyperbolique pour définir une journée de Dieu. Comp. Sur. XXXII, 4 où la durée de la journée divine est estimée à mille ans.

25) Σίδρη, c'est le *sidroun* (سِدْرٌ) ou lotus (*ziziphus lotus*) dont il est parlé Sur. LVI, 27.

26) Τάλεχ, c'est le *thalḥoun* (طَلْحٌ) ou *acacia* (?) ou *bananier* (??) ou *mimosa gummifera* de Sur. LVI, 28.

27) Sur. LVI, 21.

28) Sur. LVI, 20.

29) La source de camphre : Sur. LXXVI, 5.

30) La source de gingembre : Sur. LXXVI, 17. Σαλσαβήλ, c'est la source Salsabil (سَلْسَبِيلٌ) : Sur. LXXVI, 18.

31) Θεσνείμ, source mentionnée : Sur. LXXXIII, 27-28 où on lit : « ... Tasnîm (تَسْنِيمٌ), source dont boiront ceux qui s'approchent (de Dieu) ».

32) La calomnie développée dans ce fragment repose sur les passages du Coran où selon l'interprétation traditionnelle et d'un littéralisme aussi grossier qu'absurde, Mahomet promettrait aux bienheureux les jouissances charnelles les plus extraordinaires, en sorte que le paradis ne serait qu'un lupanar comme il n'y en a jamais eu sur la terre. On sait que les passages du Coran où il est question des « houris » sont parmi les plus diversement interprétés, et qu'il est plus judicieux d'en faire l'exégèse allégorique, d'un usage si fréquent en Orient, que d'y voir les promesses du plus vulgaire des paradis. Il serait étrange qu'une religion, qui doit être placée sur le même rang que le Judaïsme et le Christianisme, et qui est l'une des trois formes fondamentales du Monothéisme, fût, par son eschatologie, rabaissée au niveau des croyances religieuses tout à fait inférieures.

33) Ἀρώθ, l'ange Hâroût (هَارُوتُ) de Sur. II, 96.

34) Μαρώθ, l'ange Mâroût (مَارُوتُ) de Sur. II, 96. Il est à remarquer que les deux anges Hâroût et Mâroût jouent, dans le passage cité du Coran, le rôle de tentateurs, avec la permission de Dieu. Ils correspondent au fils de Dieu, Satan, dans le livre de Job (II, 1-7) : Satan, avec la permission de Jahvéh, éprouve Job en l'accablant de maux et de souffrances.

35) Τζάφα : c'est la colline de Safâ à La Mecque (Sur. II, 153).

36) Μαρούα : c'est la colline de Merwah à La Mecque (Sur. II, 153). Les deux collines de Safâ et de Merwah, prises dans le rituel d'abjuration pour des anges, font partie, comme l'on sait, des lieux saints du territoire de La Mecque. Il est probable toutefois, comme me le fait remarquer M. Cumont, que la source, dont se sont servis les rédacteurs du rituel, employait σεβασμίων au neutre : « qu'il dit mensongèrement être des lieux saints de Dieu ».

37) Χούδ, le prophète Hoûd (هُود) : Sur. II, 105, 129, 134. VII, 63. XI, 52, 61. Hoûd, d'après le Coran, est le prophète envoyé à la tribu de 'Âd.

38) Τζάλετ ou Σάλεχ, le prophète Ṣâlih (صَالِح) envoyé aux Thamoûdites : Sur. VII, 71. XI, 64, 69. XXVII, 46.

39) Σώαιπ ou Χώαιπ, Chou'aib (شُعَيْب), le prophète envoyé aux Madianites : Sur. VII, 83, 88, 90. XI, 85, 97. XXIX, 35.

40) 'Εδρῆς, Idrîs (إِدْرِيس) : Sur. XIX, 57. XXI, 85. Ce prophète est généralement identifié avec le patriarche biblique Enoch. Comp. en effet ce qui est dit de son enlèvement en Haut : Gen. V, 24. Sur. XIX, 58.

41) Δουαλκιφίλ, Dhâ-'lkifl (ذَا ٱلْكِفْل) : Sur. XXI, 85. XXXVIII, 48. Ce prophète, dont le nom signifie « celui qui a une part » (de Dieu), a été identifié à Élie, Zacharie, Josué, Ésaïe, Ézéchiel, etc.

42) Λοκμᾶν, le célèbre Lokman (Sur. XXXI, 11-12) renommé chez les Arabes par sa sagesse.

43) Mahomet, en effet, a beaucoup tiré de l'Ancien Testament, dont il n'a certainement pas eu le texte sous les yeux, et qu'il n'a connu que par la tradition orale. De là les altérations de certains faits empruntés à l'Ancien Testament, les lacunes, etc. De là les renseignements d'origine talmudique et rabbinique dont le Coran a usé parfois. Il ne saurait en aucun cas être question de falsification.

44) Tous ces personnages bibliques sont nommés dans le Coran.

45) Il n'y a rien dans le Coran qui corresponde à cette légende ; car les nombreux passages où il est question de la *course* parcourue par le soleil et par la lune (Sur. XIII, 2. XIV, 37.

XXXI, 28. XXXV, 14. XXXVI, 38-40. XXXIX, 7. LV, 4, etc.) n'impliquent pas la superstition dont parle le rituel.

Sylburg, dans l'ouvrage que nous avons cité, donne, d'après un ms. du Vatican (*in Palatinæ bibliothecæ quodam codice satis vetere*), le texte grec et la traduction latine d'un Ἔλεγχος τῶν Ἰσμαηλιτῶν, où nous lisons (p. 30-31) le passage suivant, plus explicite sur la légende du rituel : « Il (Mahomet) dit que le soleil et la lune sont sur des chevaux. Mais comment ces choses inanimées peuvent-elles aller à cheval? Comment des chevaux soutiendraient-ils un char de feu? Le cheval en effet est un animal terrestre et peut être brûlé par le feu. Les chevaux de feu d'Élie, au contraire, n'avaient que la forme des chevaux, et étaient en réalité des anges de Dieu ». Sur les chevaux de feu du prophète Élie, voy. 2 Rois II, 11. Il est probable que la légende, dont parle ici le rituel, provient de quelque métaphore d'un auteur ou d'un conteur arabe, comparant le soleil et la lune à des chevaux.

46) Mahomet, portier du paradis, et y introduisant 70.000 Sarrasins. Dans les *traditions* eschatologiques musulmanes, il est dit que Dieu introduira directement dans le paradis un nombre de croyants, variant suivant les *hadith*, nombre inférieur ou supérieur aux 70.000 du rituel; Dieu ne demandera pas compte de leurs œuvres à ces croyants, il les fera entrer sur la seule intercession (شفاعة) de Mahomet.

47) Πιττάκιον signifie : linge, loque, morceau, fragment de tablette à écrire; en grec byzantin, billet, lettre, document écrit. Il correspond évidemment aux amulettes d'un usage si fréquent chez les Musulmans. Les rédacteurs du rituel songent peut-être à une pancarte suspendue au cou des pécheurs.

48) Affranchis de Mahomet. Cette expression doit être prise dans le sens de « libérés de l'enfer (عُتَقاء النار) par l'Islam », car le texte du rituel établit une différence très nette entre ceux qui entrent directement dans le paradis par l'intercession du Prophète, et les pécheurs qui n'y pénètrent que par la vertu du πιττάκιον.

49) Cet anathème condamne en bloc toute la morale sexuelle coranique : polygamie, divorce, etc.

50) Cet anathème condamne le dogme de la prédestination, tel que le Coran passe pour l'enseigner. En réalité, le Coran n'a

pas de doctrine précise sur ce point : si tels passages affirment la prédestination, tels autres enseignent le libre-arbitre. Il n'y a pas plus de dogmatique, c'est-à-dire d'exposé systématique des croyances, dans l'enseignement de Mahomet que dans celui de Jésus.

51) Ce que le rituel exprime ici d'une façon très défectueuse, c'est l'idée centrale et la croyance fondamentale de l'Islam de la Toute-Puissance de Dieu. Tout vient de Dieu, bien et mal, en sorte qu'il n'y a qu'une force et une cause dans l'univers, à savoir Dieu, et qu'il n'y a aucune place pour le hasard et le destin. On sait que l'Ancien Testament a le même enseignement sur Dieu.

52) Le Coran enseigne la naissance miraculeuse de Jésus : Sur. XIX, 16-22. III, 40. Quant à la question de savoir si Mahomet a commis l'erreur de confondre Marie, mère de Jésus, avec Marie, sœur de Moïse et d'Aaron, erreur qu'on lui a souvent imputée, voici ce qu'il y a dans le Coran. Marie, mère de Jésus, est appelée « fille de 'Imrân » (Sur. III, 31. LXVI, 12), de même que Marie, sœur de Moïse et d'Aaron, dans l'Ancien Testament, est appelée « fille de 'Amrâm » (1 Chr. V, 29). Ailleurs, dans le Coran, Marie est appelée « sœur d'Aaron » (Sur. XIX, 29). La confusion des noms, dans le Coran, n'implique pas la confusion des personnes et des temps. Jésus est venu pour confirmer la Loi (Sur. III, 44) et la mention, fréquente dans le Coran, de l'Évangile et de la Loi prouve que, dans l'esprit de Mahomet, la distinction entre ces deux livres religieux correspondait à la distinction entre le Christianisme et le Judaïsme, par conséquent entre Jésus et Moïse.

53) Sur. III, 43. On sait que cette légende est empruntée par le Coran à l'Evangile arabe de l'Enfance du Sauveur (XXXVI et XLVI).

54) Sur. V, 112-115. Le passage du Coran paraît être un souvenir confus du récit évangélique de la multiplication des pains.

55) Sur. IV, 156.

56) Voy. Sur. XIX, 31. IV, 170. V, 79, etc.

57) Sur. V, 76-77, etc.

58) Sur. III, 90 : « En vérité, la première maison fondée pour les hommes était celle de Bekkah, bénédiction et direction pour les mondes. » Παρατήρημα (action d'observer de près, avec soin,

avec une attention constante et soutenue) correspond au mot هُدًى (direction, ce qui sert à guider, à mettre dans le bon chemin). Βάκχα, transcription de l'arabe Bekkah, ancien nom de La Mecque (Μέκκε, Μάκχε, ar. Mekkah). La fondation du temple de la Ka'abah est attribuée à Abraham et à Ismaël : Sur. II, 119, 121. XXII, 27, etc. Sur l'orientation de la prière ou *Ḳiblah*, voy. Sur. II, 138-145.

59) La pierre noire (El-hadjar 'l-aswad) de la Ka'abah a certainement été une idole, ou le symbole d'une divinité. Laquelle? il est impossible de le dire. La seule chose qui soit certaine, c'est que c'est auprès de cette pierre que la Ka'abah a été édifiée. Comme l'a dit Wellhausen, la Ka'abah n'a été que l'élargissement de la pierre noire. Au second siècle de notre ère, Maxime de Tyr écrivait : « Les Arabes adressent leurs hommages à je ne sais quel Dieu, qu'ils représentent par une pierre quadrangulaire ».

60) La légende renfermée dans cet anathème est intéressante. On peut la comparer à l'inscription grecque gravée sur la célèbre pierre phallique d'Antibes, trouvée à Peiregone en 1866 et appartenant à M. Muterse, habitant près d'Antibes et qui a bien voulu, il y a quelques années, nous permettre d'examiner ce curieux monument du culte phallique. On lit sur la pierre : Τέρπων εἰμὶ θεᾶς θεράπων σεμνῆς Ἀφροδίτης, τοῖς δὲ καταστήσασι Κύπρις χάριν ἀνταποδοίη. La traduction littérale de ce texte est la suivante : « Je suis Terpôn, ministre de l'auguste déesse Aphrodite. Que Cypris accorde sa faveur à ceux qui se tiennent de haut en bas? » Que signifie l'expression énigmatique qui termine l'inscription? On en a proposé des interprétations variées; peut-être, comme on l'a supposé, cette expression fait-elle allusion aux adorateurs d'Aphrodite qui rendaient hommage à la déesse de l'amour en se livrant à la prostitution sacrée auprès de la pierre phallique.

61) La fête des sacrifices (عيد القربان), ou la grande fête (العيد الكبير) célébrée pour la première fois au pèlerinage de La Mecque, fut instituée, d'après la tradition, par Mahomet en souvenir du sacrifice d'Isaac. De là, la légende qui place à La Mecque ce sacrifice.

62) Rien, dans tout ce que nous savons des rites du pèlerinage

ne correspond à ce qu'affirme ici la formule d'abjuration. Y a-t-il là quelque vague réminiscence des exercices des derviches tourneurs, ou de certaines confréries musulmanes (ʿAïssâoua, etc.)?

63) Il s'agit évidemment ici de la cérémonie du pèlerinage qu'on nomme la lapidation (*Ramy*) du diable.

64) Sur. XXVI, 141-158. LIV, 27. VII, 71. XI, 64-71. C'est l'épisode bien connu de la chamelle du prophète Ṣâlih.

65) L'étoile du matin, c'est-à-dire Lucifer et Aphrodite, est dite Khabar, grande (ar. *Kabîr* grand). C'est à tort que les mss. B V lisent Χαμὰρ (ar. *Ḳamar*, lune). Cette accusation portée contre les Musulmans provient d'une fausse interprétation de la *Ḳiblah* ou orientation de la prière.

66-68) Les Chrétiens sont qualifiés par les Musulmans de *négateurs* du dieu unique, et de *faiseurs de compagnies et d'associations* ; ces deux dernières expressions correspondent au terme arabe *mouchrik* (celui qui associe au Dieu unique d'autres dieux) employé fréquemment dans le Coran pour désigner les trinitaires.

69) Allusion à la guerre sainte contre les infidèles : Sur. II, 186-187, 212-215. IV, 76, etc.

70) Sur. V, 8-9.

71) Sur. XXII, 5. XXIII, 13-14. XL, 69. XXXII, 6 ss. XXXVI, 77. LXXX, 18, LXXXVI, 5 ss. La sangsue du rituel est une légende née peut-être d'une interprétation erronée du mot مُضْغَة « morceau de chair ».

72) Sur. II, 28-32. VII, 10.

73) Βελίαρ ou Βελίαλ est le nom de Satan (2 Cor. VI, 15 et chez les écrivains ecclésiastiques). Sur la désobéissance de Satan voy. Sur. VII, 10-12.

74) Formule du monothéisme musulman qui correspond à un grand nombre de passages du Coran.

Ed. Montet.

ESSAI

SUR LA

CHRONOLOGIE DE LA VIE ET DES ŒUVRES DE PHILON

(*Suite* [1])

B. — *Les faits relatifs à la vie de Philon.*

1° Le seul renseignement, concernant la vie extérieure de Philon, que nous puissions tirer de cette section est le texte du *Spec. legg.*, III § 1, dont nous avons déjà parlé; malgré son étendue il reste fort vague et nous ne pouvons préciser la charge publique à laquelle Philon fait ici allusion. On peut en dégager que des gens mal intentionnés (au point de vue de Philon) l'ont obligé à accepter une charge et qu'ils espéraient bien que le soin des affaires l'empêcherait de retourner à ses études, à l'explication de la loi de Moïse. On sait que dans l'antiquité, l'individu se devait à la société plus que de nos jours et que, dans telle ou telle situation, il se voyait imposer des fonctions, particulièrement des fonctions onéreuses. La charge dont il parle consiste en occupations régulières qui lui laissent à peine de temps à autre quelques moments de trêve et dont l'objet lui paraît par lui-même peu intéressant. Cette charge était-elle juive? Un membre du sanhédrin devait avoir assez de loisirs. Avait-on fait de notre auteur un juge, précisément à cause de sa connaissance du droit mosaïque? Les ennemis de son repos étaient-ils de ces

[1] Voir la livraison précédente, p. 25 à 64.

Juifs qu'il censurait et qui alors auraient prétendu qu'il ferait mieux de s'occuper des affaires de leur communauté comme cela convenait à cause du rang de sa famille? Nous ne pouvons faire sur ce point que des hypothèses sans fondement assuré.

2° Quelle est dans ce groupe de traités la manière de Philon en ce qui touche la méthode allégorique? Une première constatation, c'est la rareté des interprétations symboliques : si nous exceptons les deux allégories de *Special. Legg.* III (II, 322, § 24 et *ibid.*, II, 329, § 32) et d'autre part l'ensemble d'interprétations symboliques concernant les animaux (*de Concupiscentia*, II, 353 sq., § 5 à 11) cette méthode n'est employée que tout-à-fait en passant. L'expliquera-t-on en disant que Philon, toujours respectueux des coutumes paternelles, ne pouvait guère se permettre, dans une section où il est exclusivement traité des lois positives, de substituer un autre sens au sens littéral? Mais Philon donne fréquemment dans le *Commentaire allégorique* et *les Questions* (cf. par exemple *de Somniis*, I, p. 634-636, § 92 à 102) des explications symboliques de lois mosaïques et il sait d'ailleurs accorder ces interprétations avec le respect du sens littéral. Une seule explication reste possible; c'est que Philon n'étant pas bien maître encore de sa méthode, ne l'appliquait encore qu'avec prudence et réserve à des règles de code, qui la comportent beaucoup moins d'ailleurs que les récits légendaires de la *Genèse*. Il faut cependant, pour être complet, faire remarquer le singulier réalisme avec lequel Philon décrit dans le *de Praemiis et Poenis* et dans le *de Exsecrationibus* les peines et les récompenses (voyez en particulier *de Praem. et Poen.*, II, 423, § 16) là même par conséquent où nous attendrions le plus une interprétation morale.

Cherchons maintenant comment il introduisit ces rares explications; d'abord la première (*de Spec. Legg.*, lib. III, II, 322, § 24) concernant la loi des villes de refuge pour les homicides par imprudence : après l'explication littérale il ajoute : « Tel est donc le motif (de la loi) qu'il convient de faire

entendre aux plus jeunes; mais l'autre (l'allégorique) il est permis (θέμις) de la rapporter aux plus âgés et à ceux qui sont adultes de caractère. » La supériorité de la méthode allégorique est donc affirmée plus franchement qu'elle ne l'avait jamais été. Quant à la seconde (*de Spec. Legg.*, lib. III, II, 329, 32), Philon l'oppose à celle qu'on donne à la multitude (ἣ παρὰ πολλοῖς εἴωθε λέγεσθαι) à peu près comme précédemment; mais de plus, comme dans l'autre section, il éprouve le besoin de la mettre sous la garantie de l'autorité d'allégoristes antérieurs : « J'en ai entendu une autre explication), dit-il, d'hommes divins qui pensent que la plus grande partie des lois est un symbole visible de choses invisibles, une expression de choses indicibles. » Philon marque donc encore ce qu'il tient des autres, contrairement à ce que nous verrons dans le commentaire; il n'est pas arrivé à la pleine indépendance de sa pensée.

Le second groupe d'explications allégoriques : celui du *de Concupiscentia* concernant les ruminants (§ 5), les pieds fourchus (§ 6), les nageoires et les écailles (§ 7), les reptiles et quadrupèdes (§ 8), les oiseaux (§ 9), le sang et la graisse des sacrifices (§ 11) est au contraire et par exception introduit sans annonce, mais remarquons qu'il s'agit moins ici de transformer, par l'allégorie, une loi positive en un commandement moral que d'une espèce de dictionnaire symbolique des termes de la loi. Pendant cette période Philon a donc peu développé sa méthode allégorique; il n'a pas encore trouvé sa maîtrise; nous sommes dans la même période que celle de la première section, et si cette seconde section a été écrite en partie dans la période de Séjan, il ne faut pas sans doute en avancer fort loin la date. La ressemblance générale, avec quelques nuances, de la conception du sage exposée ici avec celle des œuvres antérieures nous amènera à la même conclusion.

3° La solitude et l'ascétisme, tels sont les points sur lesquels il nous importe de connaître et l'opinion théorique et la pratique de Philon : c'est surtout dans les derniers traités que

nous trouvons une réponse. D'abord sur la solitude : un passage du *de Spec. Legg.*, I, lib. IV nous fait croire que Philon commence à douter de l'efficacité, pour le développement de la sagesse, de la vie hors des villes; il dit à propos de l'institution d'une espèce de police des campagnes : « A la campagne aussi, a dit un ancien, poussent les procès; car l'avidité et le désir des biens d'autrui se trouvent, non pas seulement à la ville, mais au dehors; ce n'est pas dans les différences de lieu, mais dans les pensées d'hommes insatiables et haineux que ce désir est logé » (p. 339, § 5). Il n'y a là qu'une indication, mais elle est précieuse; attendons le *Commentaire* pour voir comment l'approfondissement de cette idée l'amènera à rejeter totalement la solitude comme condition de la sagesse. Ici même nous ne rencontrons aucune règle concernant la vie mondaine du sage; il est seulement recommandé avec force dans un paragraphe suivant (*ibid.*, p. 343, § 8) de ne pas suivre les thiases; la résistance à un seul méchant n'a rien d'admirable, mais il importe de résister aussi aux courants populaires, aux assemblées nombreuses : la foule reste donc toujours l'ennemie. Enfin dans un des derniers traités (*de Praemiis et Poenis*) la pratique de la solitude est recommandée, mais, comme nous allons le voir, dans certains cas seulement et avec des restrictions. Dans un développement sur les récompenses des vertus des individus (§ 2 à § 10) Philon veut (§ 3) montrer que la récompense de la repentance se compose de l'émigration et de la solitude. « Si un homme veut véritablement être supérieur à ses passions, qu'il se prépare avec le mépris des plaisirs et des désirs à fuir, sans se retourner, famille, patrie, parents et amis; car l'habitude est un attrait, et il faut craindre que, s'il reste, il ne soit pris, circonvenu par de telles séductions : leurs représentations troubleront à nouveau le calme et réveilleront des souvenirs encore vibrants qu'il était bon de laisser dans l'oubli. De fait, beaucoup ont été corrigés par le départ, guéris d'un amour affolé et plein de rage, quand la vue ne pouvait plus fournir d'images à la passion du plaisir; par la

séparation, elle marche nécessairement à vide, n'ayant plus rien pour l'exciter. Et si l'on émigre, qu'on se détourne des thiases, de la multitude, et qu'on aime la solitude, car il y a naturellement à l'étranger des pièges semblables à ceux-là, et l'on s'y prend nécessairement lorsqu'on est imprévoyant et qu'on aime la compagnie de la multitude. Comme ceux qui commencent à se relever d'une longue maladie ont le corps disposé aux rechutes, ainsi dans l'âme qui se guérit les tons intelligibles sont lâches et tremblants, et il faut craindre une nouvelle incursion de la passion, à nouveau excitée par la vie en commun avec le vulgaire. » (411, § 3).

Voilà le seul passage où le thème de la solitude est développé : ce développement présente avec ceux des traités précédents des différences tout à fait essentielles : d'abord la solitude est ici recommandée, non pas au sage parfait, mais au repentant, comme si Philon accordait au moins au sage, le privilège de pouvoir sans danger, vivre de la vie des villes ; de plus ce n'est pas la solitude définitive qu'il enseigne, c'est proprement la retraite provisoire, nécessaire pour écarter de la vue l'objet des passions et aussi les détruire, faute d'aliments : il parle de l'isolement et non de la solitude, car il ressort du texte que notre convalescent moral s'éloignant de son pays peut, tout au moins, aller dans un pays étranger et y rencontrer de mauvaises compagnies par lesquelles il est repris. Nous verrons par le commentaire allégorique comment ce fut là pendant longtemps la pratique de Philon lui-même et par quel progrès il fut amené à l'abandonner.

Voyons maintenant ce que devient l'idéal ascétique : le sujet est développé avec détail dans le livre *de Congressu*. d'abord le désir, dans des termes souvent identiques à ceux d'un traité de la première section, le *de Decalogo*, p. 205, § 26 et 27 et dans un développement de même allure, nous y est représenté comme la source de tous les maux (§ 1 et 2 : laissons ce développement oratoire et arrivons aux préceptes pratiques : les préceptes de Moïse portent surtout sur « le désir du ventre » qui est le principal et la racine de

tous les autres; il ne le supprime pas, mais le réfrène par des lois, telles que celles concernant les prémices, qui interdisent de se nourrir avant d'avoir sacrifié une partie de sa nourriture (§ 3). Il ne permet pas de manger « des animaux gras et bien en chair qui émoustillent (γαργαλίζοντα) et excitent le plaisir rusé » et qui charment le goût, « le plus servile des sens ». Son idéal n'est pourtant pas, comme on le croirait, d'une rigueur trop grande; « il n'aime ni la rude discipline (σκληραγωγίαν) comme le législateur de Lacédémone, ni la délicatesse (τὸ ἁδροδίαιτον) des Sybarites, mais ouvrant une voie intermédiaire il relâche la force du premier, renforce la faiblesse du second ». Ainsi un ascétisme tempéré est sa règle : il développe longuement dans le *Commentaire* la différence entre l'apathie et la métriopathie; seules, montrera-t-il, les âmes pures sans corps peuvent attendre l'apathie; nous voyons qu'ici il est déjà le partisan de la métriopathie. Et pourtant il reste, en pratique, qu'il craint toujours le goût, ce sens servile; par la métriopathie il veut dire seulement que le sage n'est pas sans besoin (ἀνεπιδεής); mais il reste toujours qu'il doit avoir besoin de peu; il ne faut pas se fier ici au mot jeté en passant sur le législateur spartiate (à de rares exceptions près, Philon critique tous les législateurs autres que Moïse); en pratique en effet son austérité reste aussi grande que dans le groupe de traités precédemment étudiés. C'est ce que nous fait voir un passage du *de Fortitudine* (p. 376, § 2) dans lequel il développe l'opposition de la pauvreté matérielle à la richesse véritable. « Personne absolument, dit-il, au jugement de la vérité n'est dans le besoin, s'il a comme pourvoyeur la richesse indestructible de la nature : l'air d'abord, nourriture première, la plus nécessaire et continue...; ensuite les sources abondantes des fleuves; enfin, pour manger, les productions de toute espèce de fruits et les variétés d'arbres... » Les désirs du sage existent donc, mais encore réduits au pain et à l'eau, et nous l'avons vu plus haut, l'abstinence reste une nécessité.

L'idéal de vie de Philon a donc peu varié, de la précédente

période à celle-ci, dans son opinion sur la nécessité de la solitude et de l'ascétisme ; ainsi se trouve justifiée l'hypothèse qui place cette seconde section immédiatement après la première, en tenant compte de l'intervalle de temps qui s'écoule entre la rédaction du livre II des *Lois spéciales* et celle du livre III ; cette hypothèse résultait pour nous des faits historiques auxquels il nous a paru que Philon faisait allusion ; il restait possible après cet examen, que la rédaction de la deuxième section commencée l'an 17 ou 18, se soit poursuivie jusqu'à l'an 31 ; mais le cercle d'idées de Philon est trop peu différent de ce qu'il était dans la première section (eu égard surtout au profond revirement d'idées que nous allons constater dans le *Commentaire*) pour en avancer aussi loin la date terminale ; c'est donc à une date indéterminée de la période de Séjan, mais qui n'est pas à la fin de cette période qu'il faut placer la fin de cet ouvrage. Nous allons maintenant entreprendre, suivant la même méthode, l'examen du *Commentaire allégorique*.

III. — Le Commentaire allégorique.

Comme il ressort du mémoire sur le *Classement des œuvres de Philon*, les traités qui le composent forment une suite d'une indéniable unité, et, comme les traités de l'Exposition de la loi, ils paraissent avoir été composés l'un après l'autre ; et nous pouvons partir de cette hypothèse que l'ordre des livres *représente aussi l'ordre chronologique de leur composition*. Nous verrons dans le détail les restrictions qu'il y aura lieu de faire à cette hypothèse.

A. — *Les faits relatifs à l'histoire générale.*

Les faits qui nous ont le mieux renseignés jusqu'ici sur la date des œuvres de Philon sont les allusions aux persécutions dirigées contre les Juifs. Ces persécutions nous sont connues d'ailleurs par Josèphe, par Tacite et surtout par

Philon lui-même dans les traités *in Flaccum* et *Legatio ad Caium*, et nous pouvons dans quelques cas privilégiés trouver le sens des allusions de Philon. Il est donc difficile d'admettre que ce soit un simple hasard, si les traités du commentaire peuvent se diviser suivant leur ordre en groupes dans lesquels il est question de persécutions et en groupes dans lesquels il n'en est pas question. Voici ces groupes : 1° Les traités depuis *Legum Alleg.*, lib. I, jusqu'à *de Agricultura*, écrits dans un temps fort paisible et prospère ; 2° le *de Agricultura* et les traités qui le suivent jusqu'au *de Confusione Linguarum* sont remplis, au contraire, d'attaques dirigées contre les gouvernants et d'allusions à des luttes ; 3° le *Quis rer. div. haeres.*, le *de Congressu Erud. Gr.*, le *de Fuga et Invent.* paraissent avoir été rédigés dans un temps de paix profonde ; 4° enfin les deux traités *de Somniis* renferment des récits, quelques-uns très précis, des persécutions que l'on venait de faire subir aux Juifs. C'est ce que nous allons montrer en parcourant chacun de ces groupes en même temps que nous chercherons à quelle époque chacun peut correspondre.

1er *groupe.* Dans *de Leg. Alleg.* (lib. II, p. 73, § 34)[1], un passage sur le salut final que Dieu réserve au descendant d'Israël n'est qu'un pur symbole, signifiant que l'homme en progrès sera finalement, malgré les attaques de ses ennemis, sauvé par Dieu ; le texte est trop vague pour y voir une allusion à une persécution contre les Juifs. En dehors de ce passage nous ne voyons dans les trois premiers traités aucune allusion à des vexations. Le quatrième (*de Cherubim*) nous donne des raisons positives de croire que nous sommes dans un temps tout à fait paisible. Comment expliquer sans cela la satire qu'elle fait des fêtes juives (p. 155-56, § 91 à 98) ? car c'est bien des fêtes juives et non païennes qu'il s'agit ici. La véritable fête, symbole ici de la joie et du repos, n'appar-

1) Pour le *Commentaire allégorique*, nous citerons le pagination de Mangey reproduite dans l'édition Cohn et Wendland, et les paragraphes de cette dernière édition.

tient qu'à Dieu et non aux hommes, telle est la thèse qu'il soutient; pour le prouver il montre tous les scandales des fêtes humaines : « licence, relâchement... ivresse, mariage d'un jour, violence etc. » (§ 92); mais il ne paraît pas possible à cause du contexte (cf. le sabbat au § 87, le culte spritueel au § 96, l'âme-temple et demeure de Dieu au § 98), d'attribuer ces fêtes aux païens; ajoutons qu'il dit expressément nos fêtes (πανηγύρεις ἡμῶν, § 91 et τῶν παρ' ἡμῖν, § 92) ; et sans doute cet ἡμῶν et ce παρ' ἡμῖν pourraient signifier les hommes en général par opposition à Dieu (τοῦ αἰτίου, § 90) ; mais puisqu'il dit expressément (§ 91) qu'il rejette la considération des fêtes grecques, ou barbares, dont il serait trop long d'énumérer tous les vices, il ne peut plus s'agir que des fêtes nationales. Le pluriel du § 94 (εἰς τὰ ἱερα) pourrait s'expliquer par le sens spirituel du temple qu'il va donner dans la suite du texte. Toujours dans le même traité, le fait de citer sans critique, seulement il est vrai en passant et dans des exemples, les combats des athlètes (§ 73 et 80), prouve qu'il n'a pas de raison d'être mal disposé envers les païens. Nous trouvons un peu plus loin une allusion à un fait historique ; il s'agit de la façon dont l'âme doit se préparer à être la demeure de Dieu ; si on déploie tant de luxe pour recevoir un roi, comment faut-il se préparer à recevoir le roi des rois? (p. 157, § 98 et 99) ; voici le passage : « Sur le point de recevoir des rois, nous parons magnifiquement nos maisons, nous ne négligeons rien pour les orner, mais nous employons tout en abondance pour que leur séjour leur soit très agréable et se passe avec la dignité convenable ». C'est là probablement un fait récent et qui frappait encore les imaginations; on pourrait d'abord songer à Agrippa, qui, choisi par Caligula comme roi de Judée, traversa Alexandrie en l'an 38, venant de Rome pour se rendre dans son royaume ; l'hypothèse s'accorde trop mal avec la description faite par Philon lui-même, dans *in Flaccum* (II, p. 521, § 8) du passage d'Agrippa : Agrippa attend la nuit pour descendre au port; il veut passer inaperçu ; mais grâce à la haine de Flaccus, il est entouré

et injurié par la populace. Sans pouvoir déterminer de plus près quel est ce roi (il n'y a plus de roi des Juifs depuis 6 après J.-C. et il peut s'agir de quelque tétrarque), nous voyons seulement que ce texte ne nous force pas à dater l'ouvrage de l'époque du passage d'Agrippa à Alexandrie.

Le *Quod Det. Pot. Insid.* donne également l'impression d'un temps de paix profonde où le luxe se développe jusqu'à la folie, et où les mœurs sont corrompues ; on peut voir (p. 221, § 157), le tableau qu'en trace Philon : « Chez nous, dit-il, ce qui est en honneur, ce sont les richesses, les plaisirs, les dignités ; quant aux vertus et à une vie austère, nous les laissons de côté comme trop pénibles ». La guerre en temps de paix (224, § 74) ne paraît pas être autre chose que la corruption générale. Le passage sur les guerres dans le traité suivant (*de Poster. Caini*, p. 248, § 117) n'est qu'un thème oratoire qui concerne autant la haine entre particuliers que la guerre, et on ne peut conclure de νῦν ὑπάρχουσας qu'il y eût des guerres au moment où l'auteur écrivait ; il s'agit seulement des guerres de tous les temps, « passées, présentes et futures ». Un autre texte renferme une allusion aux hommes qui se divinisent : il s'agit des orgueilleux (φίλαυτος) et de tous les enfants engendrés par l'orgueil. « S'il leur est survenu quelque pouvoir absolu, ils ont été gonflés et soulevés par leurs vaines pensées ; ils se sont oubliés eux-mêmes et la matière périssable dont ils sont faits ; ils pensent avoir eu en partage, une nature plus haute que ne le comporte la constitution de l'homme ; et par leur orgueil se glorifiant eux-mêmes de leurs dignités, ils se sont divinisés ». On pense tout d'abord aux empereurs romains ; mais parmi ces empereurs, il faut tout de suite écarter Auguste et Tibère ; en effet dans le *Legat. ad Caium*, Philon ne tarit pas d'éloges sur leur simplicité ; il les oppose à Caïus, précisément pour ne pas avoir voulu des honneurs divins. Auguste n'exigeait les marques d'honneur que pour la dignité du pouvoir qu'il exerçait ; « mais la preuve qu'il n'a jamais demandé d'honneurs exagérés et qu'il n'était pas gonflé d'orgueil (καὶ

μὴ φυσηθῆναι qui s'oppose au φυσηθέντες de notre texte) est qu'il ne s'est jamais appelé ni maître ni dieu » (*Leg. ad C.*, II, 558, § 23). La simplicité de Tibère est également vantée.

Reste donc Caligula ; mais cette hypothèse s'accorde mal avec la tranquillité générale du temps; dans le *Legat. ad C.* encore, Philon caractérise les époques de Claude et de Tibère comme des époques de paix par opposition au règne de Caligula. Si ce n'est pas d'un empereur, de qui peut-il être question ? Il n'est pas impossible que ce soit l'ennemi des Juifs et le favori de Tibère, Séjan, contre lequel Philon a d'ailleurs avant l'*In Flaccum* écrit un pamphlet; nous savons que Sejan s'est fait demi-dieu ; on immole des victimes devant ses statues et lui-même sacrifie à sa divinité (Dion Cassius, 58, 4-7) dans les derniers temps de sa vie (30 et 31). La chute de Séjan date de l'an 31, c'est donc dans cette période de calme qui s'écoule pour les Juifs entre cette chute et la mauvaise période de Flaccus (à partir de l'année 37) que ces livres auraient été écrits.

Le *de Gigantibus* et le *Quod Deus sit Immut.* nous montrent encore un temps fort paisible : il y est parlé de la guerre continue en temps de paix qui a lieu non seulement entre peuples et pays, mais entre familles et dans l'individu lui-même (*de Gigantibus*, p. 269, § 51); dans le second traité, il n'y a rien non plus qui ressemble à des vexations contre les Juifs. Nous concluons en proposant de placer ce groupe d'écrits entre 31 (chute de Séjan) et 37 (chute de Tibère) dans la période du règne de Tibère que Philon nous décrit ainsi dans sa *Legat. ad C.* par des traits assez semblables à ceux que nous avons rencontrés : « Tibère n'a laissé pousser aucun germe de guerre ni en Grèce, ni en pays barbare, mais il a procuré la paix et les biens de la paix jusqu'à la fin de sa vie » (p. 566, § 21). Puisqu'il faut écarter la période de Séjan, reste donc celle de 31 à 37. Voyons si cette hypothèse est confirmée par l'examen du deuxième groupe d'écrits.

2° *groupe.* — Il renferme, au contraire des premiers, de vives critiques contre les gouvernants, contre les mœurs païen-

nes, comme si les Juifs avaient à en souffrir. Voyons le détail de ces allusions : c'est d'abord une satire d'un ton très vif contre les théâtres (*de Agric.*, p. 305, § 35); ce qu'on y voit et ce qu'on y entend bouleverse la vie des malheureux spectateurs; les courses de chevaux (p. 314, § 90) ne sont guère mieux traitées; on accorde à des bêtes, dit Philon, plus d'honneurs qu'à des hommes et on ne peut défendre cela que par de vaines subtilités (εὑρεσιλογοῦσιν, § 92). Nous savons par le *In Flaccum* et la *Legatio* que c'est de ces réunions dans les gymnases, les théâtres que partent les mouvements contre les Juifs; le roi Agrippa est insulté par une foule réunie au gymnase et on emploie les histrions à ces insultes (*In Flaccum*, II, 522, 5). C'est au théâtre que la populace d'Alexandrie se réunit pour aller placer des statues dans les proseuques (*ibid.*, 523, § 6); ce sont les mimes que l'on prend pour modèle dans la parodie qu'on fait du roi Agrippa (*ibid.*, 522, § 6); ces témoignages peuvent servir à expliquer l'animosité d'un Juif contre les théâtres. Le *de Agricultura* renferme aussi des allusions à l'état politique d'alors : le thème de l'ochlocratie « la fausse monnaie du meilleur des gouvernements, la démocratie », est indiqué p. 307, § 45 ; elle est enfantée par l'anarchie de pair avec la tyrannie ; à propos de cette tyrannie, notre auteur ajoute : « Non seulement ces despotismes sont nuisibles, mais aussi les commandements et gouvernements de gens trop faibles; car la bonté faible est chose méprisée et périlleuse pour tous, gouvernants et sujets ; les uns à cause du mépris qu'on a pour leurs ordres, ne peuvent faire aucune amélioration et quelquefois sont forcés de déposer leur pouvoir; les autres à cause de leur mépris continuel envers les gouvernants n'obéissent plus et, sans crainte, pour leur plus grand mal, montrent de l'arrogance » (§ 47).

Quelques-uns de ces traits s'appliquent fort bien à *Flaccus* dans le jugement que Philon fait de lui tout à fait au début de sa mauvaise période : « Lorsqu'un chef, dit-il, cesse de pouvoir commander, nécessairement les sujets se déchaînent et surtout ceux qui de nature se soulèvent à n'importe quel

propos ;... le gouvernant devient sujet, les sujets gouvernants. « (*In Flaccum*, II, 519, § 4) ; et le traité tout entier est rempli de la faiblesse de Flaccus envers la populace (voyez par exemple II 523, § 6 où Flaccus fait semblant de ne pas voir ce qu'il voit, ne pas entendre ce qu'il entend). D'autre part ce n'est pas pour sa faiblesse que Flaccus quitte le pouvoir, mais à cause des soupçons de Caligula contre lui (*In Flaccum*, II, p. 533, 13). Si donc l'épithète de faible s'applique à Flaccus, le passage aurait été écrit avant l'issue de son gouvernement (39) mais au début de la période où il se mit à persécuter les Juifs (après la mort de Tibère en 37).

Les sentiments de révolte que laisse percer le *de Plantatione* nous confirment dans le choix de cette date. D'abord un langage hardi et fier à l'égard des empereurs : « Que ceux qui se sont attaché les royautés et les pouvoirs ne s'enorgueillissent plus, les uns de s'être soumis une ville, un pays ou un peuple, les autres d'avoir possédé encore toutes les zones de la terre jusqu'à ses limites, tous les peuples grecs et barbares, tous les fleuves et l'infinité des mers » (p. 339, § 67); il n'est pas douteux que cette seconde alternative s'applique aux empereurs; d'autre part une telle apostrophe est incompatible, pour les raisons indiquées plus haut, avec l'opinion que Philon exprime sur Auguste et Tibère qui n'ont réclamé que les honneurs nécessaires dans leur situation élevée; c'est donc de Caligula qu'il est question ici, et, sans doute, après qu'il eut fait sentir aux Juifs les résultats de cet orgueil, c'est-à-dire, pendant ou après les persécutions d'Alexandrie. Avec cette interprétation s'accorde l'allusion aux mauvais rois que nous rencontrons un peu plus loin : « Se confier à un roi qui ne s'appuie pas sur la grandeur de son autorité pour nuire à ses sujets, mais qui veut par humanité améliorer ce qui est défectueux, c'est un très bon abri pour le bonheur et la sécurité » § 92). Comparez τῷ μεγέθει τῆς ἀρχῆς avec τῷ μεγέθει τῆς παντοίας ἡγεμονίας qui désigne le pouvoir impérial de Tibère *Leg. ad Caium*, p. 568, § 28. Le caractère du morceau qui vient à la fin du traité (p. 350, § 42, à la fin et qui, selon l'opi-

nion de Wendland, est un ζήτημα stoïcien sur l'ivresse du sage, nous interdit de voir des allusions historiques dans la peinture de la mollesse générale du temps, accompagnée d'un sentiment de regret du temps passé (p. 325, § 156 à 165).

Il est bien douteux qu'un passage du traité suivant, le *de Ebrietate*, sur les méchants « qui emplissent jusqu'à leurs limites la terre et la mer de maux innombrables et qui ne laissent rien sans dommage, mais bouleversent et détruisent tout d'un seul élan » (§ 42) soit un simple thème oratoire et non une allusion à quelques méfaits politiques d'un ennemi des Juifs. Mais le trait qui précède se rapporterait fort bien à Caligula qui, avant d'arriver au pouvoir, se montrait digne de l'espoir qu'on fondait sur lui et pratiquait la simplicité et la frugalité (*Legat. ad Caïum*, § 2 et 3). Voici en effet le début du passage cité plus haut : « On voit des méchants incapables, faute d'occasion, de manifester la laideur de chaque vice; mais lorsque le poids d'un immense pouvoir s'abat sur eux, ils emplissent la terre et la mer, etc... »

3e *Groupe*. Dans le *de Confusione Linguarum*, qui ne contient, par exception, aucune allusion politique, l'on a cependant l'impression d'une tension extraordinaire entre les païens et les Juifs; c'est d'abord l'attaque d'adversaires païens contre la loi juive; ils sont irrités contre cette loi qui, disent-ils, contient les mêmes fables dont les Juifs ont coutume de se moquer, lorsqu'ils les rencontrent chez les Grecs (il s'agit ici de la tour de Babel) (p. 405, § 2); c'est ensuite, d'une façon, il est vrai, beaucoup plus symbolique, le gémissement des fils d'Israël forcés sous la menace des Égyptiens de bâtir des villes fortes (p. 418, § 91 à 94); il n'y a plus là qu'une lutte d'idées, et seulement comme un écho affaibli des persécutions réelles; comme dans le premier groupe, il nous est à nouveau parlé de la guerre en pleine paix (τὸν ἐν τῇ ἀπολέμῳ εἰρήνῃ συνεχῆ ....πόλεμον, p. 411, § 46) qui se produit non seulement dans les cités, mais dans les familles et en chacun de nous. Nous abordons le troisième groupe d'écrits qui laissent l'impression d'un temps de calme et de paix.

On peut se demander si l'on doit voir seulement le paradoxe stoïcien de la royauté du sage ou une allusion à quelque sage roi ou empereur dans le passage suivant : « Une maison, une cité, un pays, des peuples et des zones de terre ont joui d'un grand bonheur lorsqu'un seul homme veillait à l'honnêteté des mœurs, et surtout celui à qui avec une bonne volonté Dieu a donné une puissance irrésistible (*de Migr. Abrah.*, p. 454, § 120) ». Est-ce un souvenir d'Auguste si souvent glorifié par Philon? S'agit-il peut-être de Claude, qui dès son avènement se montre si favorable aux Juifs? Y a-t-il seulement ici un fait historique?

Le *Quis Rerum Divinarum Haeres.*, par son mysticisme, par la paix intérieure qui se manifeste dans une effusion à Dieu (p. 476, § 24 à 40) nous fait encore supposer un temps de tranquillité; il n'est fait allusion à des faits politiques que pour affirmer que l'esclave de Dieu est supérieur au maître du monde (p. 474, § 7). Nous pensons tout naturellement ici aux temps paisibles qui suivirent la mort de Caligula et permirent à Philon, après sa dangereuse mission à Rome, de revenir à la vie contemplative et calme.

4e *Groupe.* Il est constitué par les deux traités de *Somniis*; le second de ces traités renferme nombre d'allusions, quelques-unes de forme précise sinon de signification facile à trouver, à des faits historiques. C'est d'abord un long passage recommandant la prudence envers des maîtres féroces, certainement écrit dans un temps de vexations : c'est une folie, déclare l'auteur, d'être franc envers des rois et des tyrans qui peuvent vous soumettre vous-même et votre famille aux plus cruels supplices, et finalement vous font périr (p. 669, § 82 à 85); ce tyran est comparé à une tempête contre laquelle un pilote habile ne peut lutter (§ 85, 86), à une bête féroce qu'il faut adoucir et non exciter (§ 87-88); à l'occasion, sans doute, il est beau d'attaquer et de détruire la force de nos ennemis, autrement il est plus sûr de rester tranquille (§ 92).

Ce tyran est bien probablement le gouverneur d'Égypte

dont Philon parle un peu plus loin : « hier même, dit-il, je sais un puissant personnage qui, ayant eu le gouvernement d'Égypte, résolut de troubler les usages de notre patrie et particulièrement de détruire la loi très sainte et très vénérable sur le septième jour ; il nous forçait à le servir et à faire d'autres choses contre les mœurs accoutumées ; il pensait que ce serait le principe d'un changement complet d'habitudes et d'une transgression de l'ensemble de la loi, s'il pouvait détruire la loi sur le septième jour. Et voyant que ceux qu'il violentait ne cédaient pas à ses ordres, et que par ailleurs la foule se soulevait,... pleine de deuil et d'accablement..., il jugeait bon de leur apprendre par un discours à transgresser la loi » (p. 675, § 123 et 124). Le gouverneur, tel qu'il se dépeint dans ce discours, ressemble au tyran dont parle Philon dans le texte précédent : « Vous ne resteriez pas dans l'oisiveté le septième jour s'il y avait un cataclysme ou une guerre ; or, moi je suis tout cela, tempête, guerre, déluge, foudre, famine et peste, tremblement de terre » (§ 125-130). Ainsi lorsque Philon écrivait ce passage, il y avait eu très récemment un gouverneur d'Égypte auquel Philon prête un plan de destruction de la loi juive et qui commence à le mettre à exécution en interdisant la pratique du sabbat ; quel est donc ce gouverneur ? Nous pouvons seulement répondre avec une haute probabilité que ce n'est pas Flaccus, comme on l'a cru quelquefois : car nous ne trouvons aucune persécution semblable dans le *In Flaccum* et dans la *Legatio ad Caïum* ; il n'y a pas lieu de douter que Philon n'y ait raconté dans le détail les persécutions. D'autre part il est fort peu probable qu'un tel fait se soit passé après Caligula, au début du règne de Claude, alors que l'empereur venait de lancer un édit pour apaiser les troubles d'Alexandrie, dans lequel il recommande expressément que les Juifs d'Alexandrie gardent leurs privilèges et persévèrent dans leurs coutumes (ἐμμένουσι τοῖς ἰδίοις ἔθεσι) (Josèphe, *Ant. Jud.*, XIX, 5, 2). D'autre part entre Séjan (mort en 31) et les persécutions de Flaccus (qui commencent en 37, *Leg. ad Caïum*), il n'y a eu

de l'aveu de Philon lui-même aucune persécution; il faudrait donc faire remonter la rédaction du *de Somniis* jusqu'à la période de Séjan, et il serait antérieur au reste du *Commentaire*.

L'allusion à des vexations que nous rencontrons p. 676, § 123, peut n'être que la simple lutte morale du méchant contre le bon.

Résumons nos probabilités. Le *Commentaire* en totalité est bien postérieur à l'*Exposition de la loi*; les deux traités *de Somniis* placés à la fin, sont chronologiquement les premiers et à peine postérieurs à l'époque de Séjan ; la 1re partie (*Leg. Alleg.* à *de Agricult.*) a pu être écrite pendant la bonne période de Flaccus (32-37) la 2e partie (*de Agricultura* à *de Confusione*) se ressent pour ainsi dire des troubles de l'époque de Caligula (37-41); nous attribuerions la fin de la 3e partie à l'époque heureuse et prospère du règne de Claude.

B. — *Les faits relatifs à la vie de Philon.*

1° Le *Commentaire* est fort peu riche en allusions aux faits extérieurs de la vie de Philon et nous ne rencontrons rien ici qui nous permette de déterminer la chronologie de ses écrits. Un passage du *de Cherubim* (p. 150, § 114) où il semble se donner comme un vieillard ayant dépassé l'âge de la cinquantaine n'est probablement, comme le passage du *de Josepho* analysé plus haut, que le développement d'un thème oratoire. Nous en dirons autant du développement du *de Somniis*, lib. I (661-2, § 10), où il expose le thème connu : « La vie est courte, mais l'art est long ».

2° Passons immédiatement à l'examen de sa méthode théologique. Notre auteur est sur ce point arrivé à son développement le plus haut; il s'exprime avec grande autorité, son commentaire qui ne se réfère pas une seule fois aux interprétations traditionnelles, sinon pour énumérer différentes explications possibles, mais non pour s'autoriser d'une tradition, est même bien souvent présenté comme personnel.

Il est familiarisé avec toutes les parties du *Pentateuque* qu'il utilise avec une grande aisance. D'autre part, sauf quelque réserve, il prend nettement parti pour le sens allégorique contre le sens littéral; mais il est harcelé par une école juive contraire, à laquelle il est sans cesse obligé de faire face. C'est ce que nous allons montrer en insistant sur les contrastes que cette œuvre présente avec l'*Exposition de la loi*; sans être complet (ne pouvant pas donner ici dans toute son étendue la doctrine de Philon sur l'allégorie), nous allons d'abord faire voir par quelques exemples avec quelle autorité il introduit ses explications.

Dans *Leg. All.*, I, p. 55, § 59, après avoir cité différents interprètes sur le sens de l'arbre de vie, il ajoute : « qu'ils sachent bien qu'ils ont exposé une opinion médicale plutôt que physique, mais nous, nous disons que c'est la vertu générique qui est appelé arbre de vie ». Citons ensuite le texte bien connu du *de Cherubim*, dans lequel Philon, après différentes interprétations sur le sens des chérubins, introduit la sienne propre, comme fruit de son inspiration personnelle : « J'ai entendu une fois un discours plus sérieux de mon âme, habituée à s'enthousiasmer (θεολληπτεῖσθαι) fréquemment et à deviner (μαντεύεσθαι) ce qu'elle ne sait pas; m'en étant souvenu, si je puis, je vais le dire » (143, § 27). Cet ἤκουσα est la formule même qu'il employait naguère pour rendre à des hommes divins l'honneur de l'explication (cf. *de Special Legg.*, lib. III, II, 329, § 32); il se présente donc ici comme une sorte d'hiérophante. Aussi lorsqu'il s'agit, non plus d'interprétation allégorique, mais de maximes morales, il a quelquefois le même ton de maître : ainsi dans le *de Gigantibus* : « que tous ceux-ci (ceux qui, sans le vouloir, ont rencontré des biens extérieurs) sachent bien ne pas s'attacher de volonté à ces biens (μαθέτωσαν δὲ πάντες οὗτοι...).

Comme preuve de sa familiarité avec les livres de Moïse, remarquons la façon dont est construit le commentaire de chaque texte : au lieu d'un développement dogmatique sur le seul texte cité, il se réfère à tout instant à des versets

tirés de toutes les parties du *Pentateuque* (et plus rarement en dehors) qui peuvent se rapporter au sujet traité (par exemple *Leg. Alleg.*, I, p. 59, 60, § 77-82, où à propos de l'interprétation de *Gen.*, 2, 11, il cite cinq textes du *Pentateuque*, ou *Leg. Alleg.*, III, p. 125-126, § 191-200, etc.; les commentaires des différents livres pénètrent le commentaire de la *Genèse* et notre auteur semble être arrivé à la plus intime conscience de l'unité de la Loi.

Quant au sens littéral, il est rejeté presque en toute occasion : nulle part, à vrai dire, il n'y a de développement général contre le sens littéral pris en soi; bien plus, dans les vues générales de l'auteur, la lettre (quand, surtout, il s'agit de préceptes positifs) doit garder son sens plein à côté du sens allégorique (*de Fuga et Inventione*) : mais c'est dans le détail des textes, d'une façon pour ainsi dire pratique, à l'épreuve, que se découvre l'impossibilité du sens littéral : le sens littéral est une naïveté (*Leg. Alleg.*, I, p. 44, § 2), une impiété (*ibid.*, p. 52, § 43) ; dans ces deux cas il s'agit d'anthropomorphismes; plus loin (*Leg. Alleg.*, II, p. 70, § 19), l'auteur traite avec ironie la fable (μυθῶδες) de la côte d'Adam ; remarquons en passant qu'au premier livre de l'*Exposition de la Loi*, le *de Opificio Mundi*, nous ne rencontrons sur le même sujet rien de pareil; d'autre part le sens littéral de *Gén.*, I, 24 (*Leg. Alleg.*, II, p. 69, 13), qui nous donne sur l'origine du langage une doctrine très supérieure à celle des Grecs, nous montre qu'il ne s'agit pas de rejeter en principe la lettre de la Loi. L'allégorie est nécessaire (*Leg. Alleg.*, III, p. 88, § 4) pour éviter un anthropomorphisme : plus loin elle résout une difficulté du sens littéral (*ibid.*, p. 99, § 59). Le récit concernant Jacob (*Gen.*, 37, 15) renferme également des invraisemblances, et le texte même nous invite à nous écarter de la lettre (*Quod Det. Prot. Ins.*, p. 194, § 13-16) ; ailleurs il faut pour obtenir un sens vraisemblable appliquer la parole de Moïse aux puissances de l'âme (*ibid.*, p. 209, § 95). Un peu plus loin (*ibid.*, p. 223, § 167) Philon déclare ne pas connaître du tout le sens

littéral, parce que Moïse ne l'a pas indiqué ; d'où la nécessité de l'allégorie.

Un retour si fréquent de la même idée nous fait déjà pressentir qu'il y avait lutte entre Philon et ceux qui voulaient s'en tenir à la lettre : c'est ce que confirment les textes qui vont suivre : Faut-il douter, dit Philon, de la nécessité de l'interprétation allégorique, alors que le texte de la loi renferme des anthropomorphismes (*de Post. Caïni*, p. 226, § 2, p. 227, § 7)? il ne reste dans ce cas qu'à employer la méthode d'interprétation familière aux physiciens. A quoi bon une aussi longue défense de sa méthode, si elle n'avait été attaquée? Un peu plus loin (*ibid.*, p, 232, 34) le sens littéral est à la fois impie et faux, et encore paradoxal, et contre la raison (οὐ παράδοξον μόνον ἀλλὰ καὶ παράλογον, *ibid.*, p. 235, § 50). Dans le *Quod Deus immutab.* (p. 292, § 133), il laisse à chercher un sens littéral invraisemblable (τοὐνάντιον εἰκὸς ἦν, § 133) à ceux qui en ont l'habitude (οἷς ἔθος καὶ φίλον), allusion évidente à une méthode exclusive et suivie d'interprétation littérale. Il faut remarquer dans l'application de l'impureté du chameau (*Lev.*, II, 4) qu'il ignore le sens littéral de la prescription (*de Agricult.*, p. 320, § 131); sans doute à propos du même passage dans l'*Exposition de la loi* (*de Concupiscentia*, 5, II, 353) il donne une explication purement symbolique, mais sans faire remarquer en propres termes que la lettre n'a pas de sens. Comparons en revanche l'explication de la loi du *Deut.*, 20, 5-7, sur les dispenses du service militaire (dans l'*Exposition de la loi* (*de Fortitud.*, 5, II, 380) d'une part, dans le *Commentaire* (*de Agricult.*, p. 322, § 148 sq.) d'autre part : dans le premier passage, celui de l'*Exposition*, Philon donne sans les développer deux raisons de la Loi qui s'en tiennent au sens littéral; dans le second passage il commence par critiquer longuement le sens littéral (§ 149-157) dont il avait auparavant montré les raisons ; il est absurde de dispenser de la guerre ceux qui possèdent et qui viennent de se fiancer, puisque ce serait une raison pour eux de combattre plus ardemment que d'autres, et s'ils restent

inactifs, ils courent des risques d'autant plus grands ; aussi passe-t-il à une explication allégorique toute différente (§ 157). Nous voyons par là combien le point de vue a changé. Ajoutons encore d'autres passages où le sens littéral est une naïveté (εὐήθεια *de Plantat.*, 331, 32), une inconvenance (τοῦ ῥητοῦ μὴ σφόδρα συνᾴδοντος, *ibid.*, p. 346, § 113) ; qu'il n'y ait pas un rejet de principe du sens littéral, ceci nous est bien montré par le *de Ebrietate* (p. 377, § 126-7) où le sens littéral est admiré mais compris comme un précepte général de sobriété. Mais la guerre continue (*de Sobrietate*, p. 339, § 33) contre ceux qui ont l'habitude des interprétations littérales; il ne les désapprouve pas formellement mais les laisse seulement de côté avec quelque dédain. Dans un passage du *de Confus. Ling.* (p. 426, § 142-44), elle lui paraît être le seul moyen de répondre aux moqueries des impies sur un passage de la *Genèse*. Plus loin à propos de la confusion des langues (*de Confus. Ling.*, p. 434, § 190), tout en admettant la vraisemblance de l'opinion de ceux qui suivent le sens littéral, il exhorte cependant ses partisans (voyez l'opposition qui revient dans beaucoup de ces textes ; ταῦτα μὲν ἡμεῖς, οἱ δὲ... § 190) à le dépasser ; mais il n'est pas toujours aussi conciliant avec ses adversaires qu'il appelle inconsidérés (ἔνιοι τῶν ἀπερισκέπτων, *ibid.*, p. 443, § 45) ou qu'il accuse de manquer de bon sens (μηδεὶς τοῦτ' εὖ φρονῶν ὑπονοησειεν, *de Congr. erud. gr.*, p. 525, § 43). Dans le *de Fuga et Invent.* (p. 557, § 75) il rejette le sens littéral ou fait remarquer qu'il offre bien de la difficulté (p. 562, § 106).

Les deux traités de la fin, *de Somniis,* offrent un certain contraste avec ceux que nous venons de voir; non que la méthode allégorique y soit moins employée ; mais en premier lieu, un sens littéral fort difficile à admettre n'est pas l'objet de la moindre critique (*de Somn.*, I, p. 626, § 36) — il s'agit du jeûne de 40 jours de Moïse — et des faits analogues qui contredisent la nécessité pour l'homme de se nourrir sont ailleurs des objections à l'acceptation du sens littéral ; peu après (*ibid.*, p. 639, § 120) il admire beaucoup le sens littéral

d'un passage de la *Genèse* pour son ascétisme. En second lieu, il défend son interprétation allégorique avec beaucoup plus d'âpreté contre des personnes formant, semble-t-il, une école opposée ; il oppose les allégoristes à leurs contradicteurs comme les cosmopolites aux « micropolites » (*ibid.*, 626, § 40) ; il nie longuement et vivement le sens littéral d'une loi positive (p. 634-36, § 93 sq.) ; il reproche à ses adversaires leur aveuglement (p. 645, § 164). Comme impression générale, et sans appuyer autre mesure, l'autorité de Philon paraît ici moindre que dans les traités antérieurs, et sa méthode moins assurée.

La postériorité du commentaire nous paraît rendue fort probable par ce qui précède ; plus d'autorité, une disposition nettement accentuée pour le sens allégorique, un progrès marqué, que nous pouvons prouver dans le détail, de la profondeur dans l'explication, sont des raisons suffisantes pour notre thèse. Il y a un contraste évident avec l'*Exposition de la loi* : il ne s'agit plus de s'autoriser de maîtres reconnus pour introduire parmi l'explication littérale, une explication allégorique ; il s'agit d'une allégorie suivie dont bien des parties sont de l'invention personnelle de Philon.

(*A suivre.*)

L. Massebieau et Emile Bréhier.

UNE TOMBE D'AMARNA

Archaeological Survey of Egypt. — Fifteenth Memoir. — The Rock Tombs of El Amarna Part III. The Tombs of Huya and Ahmés BY N. DE G. DAVIES. — *With an Appendix on the Greek Graffiti* BY SEYMOUR DE RICCI. *London, Quaritch*, 1905, 4°, x-42 p. *et* XL *pl.*

En l'an douzième du nouveau règne, Taïa, la reine douairière, demeurée en Thèbes depuis son veuvage, se décida enfin à se rendre près de son fils. Elle venait inaugurer, solennellement associée à lui, le temple funéraire consacré à son propre culte et à celui d'Amanôthès III, son époux.

Khou-ni-Atonou l'attendait depuis longtemps, et le palais qu'il lui destinait était magnifiquement achevé[1]. La résidence de la reine mère en la « Ville de l'Astre », et l'intronisation des images du défunt roi indissolublement unies à celles de sa femme et de son fils, étaient en effet de plus en plus nécessaires pour affirmer que la pureté du sang solaire s'était suffisamment maintenue dans la famille régnante. Car ce fief d'Amarna, qui mouvait de toute antiquité de la maison d'Hermopolis, les princesses de la famille l'avaient apporté en dot aux petits princes de Thèbes, en même temps que les droits au trône d'Égypte, finalement concentrés sur leur tête. Avec leurs maris, elles avaient donc fondé le second empire thébain ; elles y avaient gardé le premier rang, elles ou le fils qu'elles avaient enfanté. Mais celui que ce jeu des mariages, des successions, des décès de princes héritiers avait finalement amené sur le trône n'y avait que des droits singulièrement réduits. Son père même, Amanôthès III, ne tenait à la famille divine que du côté paternel et il fallait en vérité remonter jusqu'à Tahoutimos Aôkhopirkâri, second du nom, et à la vieille aïeule Aahmasi pour retrouver — au moins dans une des branches — la pureté absolue de la lignée pharaonique. Le mariage contracté avec Nofrititi avait ravivé sans doute la

1) Voir ce qu'il en subsiste dans Petrie, *Amarna*, colonnes émaillées (pl. IX), fresques (pl. V), pavés peints (pl. II, III, IV), cour du palais et inscriptions (pl. X), plan du *harim* (pl. XXXVI).

source du sang solaire; mais une fois de plus dans les fastes de la dynastie, elle reléguait le mari au rang de mari de la reine. S'il régnait de nom, il ne régnait que par elle, et toujours associé à elle, dans tous les actes, comme dans toutes les représentations du pouvoir royal. Et lorsque la capitale fut transportée à Amarna, Amanôthès-Khou-ni-Atonou se trouva ramené au vieux domaine de ses grand'mères. En le quittant jadis pour Thèbes, elles l'avaient gardé intact dans la famille à titre de biens de maison imprescriptible et elles y étaient demeurées princesses suzeraines. Pour y être, au moins en apparence l'égal de sa femme, le roi devait affirmer, par tous les moyens religieux de l'époque, le lien avec Amanothès et Taïa, celui qui le rattachait de génération en génération à celles qui avaient vécu jadis dans ce morceau du nome de Thot. Et le temple funéraire, l' « Ombre de Râ », se dressait là, terminé, en cet an 12 du règne. Les statues alternées, combinées, associées en groupes savants du fils et des parents y disaient, aussi clairement pour tout Égyptien que des pièces de chancelleries, les relations des cultes funéraires, et les droits successoraux dont ils ne sont, en loi féodale, qu'un des modes d'expression. Taïa, vivante encore, était indispensable pour couronner l'œuvre. Il fallait, suivant l'usage, qu'elle vînt consacrer ses propres statues et celles des siens, qu'elle donnât enfin l'existence définitive au sanctuaire par l'accomplissement solennel des premiers rites[1].

Elle y vint enfin, amenant avec elle tout son train de maison, équipage et domesticité. Le Thébain Houia, le vieil intendant, fut ainsi du cortège. Au palais de sa maîtresse, il tenait les postes de confiance entre tous, intendant du harem, économe et majordome à la fois. Ses fonctions le mettaient à même d'assister mieux qu'un autre au cérémonial qui se déroula alors à Khouit-Atonou et aux événements notables qui s'y passèrent. Il y prit une part modeste, proportionnée à son rang, assez effective, cependant, pour lui permettre d'en associer, sans trop d'invraisemblance, le récit illustré à celui de sa propre vie.

Il n'y manqua point, le temps venu de se deviser un tombeau, et c'est grâce à lui qu'est venue jusqu'à nous la relation des réjouissances

1) L'exposé historique qu'on vient de lire s'écarte sensiblement des données habituellement acceptées sur plusieurs points : sur l'origine hermopolitaine de la XVIIIe dynastie, sur le rang et la famille de Nofrititi, et sur les causes, surtout de famille, qui firent choisir Amarna pour capitale. On comprendra facilement que je ne puisse, à propos d'une tombe privée, justifier en détail chacun de ces points. J'espère être à même de le faire quelque jour avec l'argumentation requise à l'appui.

ou des solennités qui marquèrent en ce temps-là l'arrivée de la reine Taïa. En panneaux dressés à l'égyptienne, une série de compositions fait revivre les banquets, les fêtes de nuit, les défilés, l'inauguration du temple et tout ce qui s'ensuivit. Les égyptologues de la première heure l'avaient remarquée et en avaient deviné l'intérêt historique. Ils en copièrent, qui une paroi, qui une autre. Mais la bonne moitié de leur œuvre dormait inédite aux « Manuscrits » de la Nationale de Paris ou du British Museum de Londres. Lepsius et des fragments dispersés dans les *Manners and customs* de Wilkinson constituaient le total de la partie publiée. Amélineau[1] rendit le grand service de reproduire dans ses *Sépultures et Funérailles* les croquis de Nestor Lhôte. M. N. de Garies Davies nous donne aujourd'hui l'édition complète, définitive de ce tombeau, un des plus intéressants, à coup sûr, de la nécropole d'Amarna. Les corrections et améliorations apportées aux parties copiées par ses devanciers suffiraient déjà pour faire hautement apprécier la nouvelle publication. La partie, jusqu'ici inédite, qui y est jointe, en rehausse encore singulièrement la valeur scientifique.

On ne peut guère qu'énumérer les principaux sujets des scènes. Comme c'est le cas pour la plupart des représentations de cette nécropole, chacune d'elles en apprend plus sur la vie des palais égyptiens que tout un groupe de tombeaux pris ailleurs, et j'en ai donné brièvement les raisons à propos des deux premiers volumes du *Survey*. Un jour, c'est le festin donné au Palais de Khouniatonou en l'honneur de la reine mère. Le lendemain, les cuisines du roi dépêchent un repas apporté en grande pompe par les rues au *harim* de Taïa. Puis, c'est elle-même qui traite son fils et sa bru, Nofrititi. Des têtes de nuit se succèdent. Ce ne furent là que réjouissances préliminaires. Le jour venu, le roi conduisit Taïa en grande pompe au temple funéraire, parcourut les cours et les chapelles en sa compagnie et installa solennellement le culte et le personnel y attaché. Il voulut par surcroît faire coïncider la cérémonie avec une manière d'apothéose de sa puissance et de ses richesses, et le 8 du mois de Mechir, il sortit de son palais, porté sur la *sedi* des grands jours, pour recevoir, en un kiosque dressé dans la plaine, le tribut de tous les états vassaux ou tributaires de l'empire.

Le récit en images s'arrête ici brusquement : la suite eût raconté le retour d'Houia au *harim* après les fêtes. Il reprend un peu plus loin, et naturellement il décrit, dans la vie de Taïa à Amarna, ce qui avait

1 *Sépultures et Funérailles*, t. II, p. 142.

trait aux fonctions dont le bon intendant avait l'administration. Et tout d'abord, pour continuer en la nouvelle résidence, où le roi avait le premier rang, les fonctions qu'il exerçait déjà à Thèbes auprès de sa maîtresse, il vint au Palais, recevoir une nouvelle investiture de ses charges. Puis une suite de registres nous le montre revenu au Palais de Taïa et dans la série de ses occupations professionnelles : surveillance des ateliers et des corps d'artisans, comptabilité des bureaux, inspection des charpentiers, des orfèvres, des forgerons. Le morceau capital, comme intérêt archéologique, est celui qui figure l'atelier du chef des sculpteurs attachés au Palais de Taïa, et où le vieil Aouti achève d'enluminer soigneusement une statue de la jeune princesse Bakit-Atonou. L'épisode indispensable des tombes d'Amarna clôt la série. Houia, mandé au Palais, reçoit la récompense de ses loyaux services et rentre à sa maison chargé de colliers d'or et de titres honorifiques.

Ce qu'il lui advint par la suite reste ignoré jusqu'à nouvel ordre, car du fidèle majordome rien ne nous est parvenu que sa tombe. En vain lui a-t-on cherché, de par les monuments éparpillés ailleurs, une stèle, une inscription, une mention quelconque. Les rapprochements tentés çà et là sur de vagues homonymies n'ont guère résisté à un examen un peu attentif. Houia fut intendant; il ne fut que cela, et la décoration de son tombeau résumait l'essentiel de sa carrière. Quand fut venu le temps marqué par la destinée, les funérailles traditionnelles firent de lui un mort osirien, et une dernière série de tableaux figura, à côté du mobilier funéraire classique, Houia dressé en sa gaine funèbre, recevant le dernier adieu des siens et le premier repas de sa vie de mort bienheureux.

Comme on le voit, on retrouve ici le double mécanisme de décoration qui meut et règle la composition des scènes dans la nécropole d'Amarna. Je l'ai signalé déjà à propos des tombes précédentes, et j'ai dit qu'il était purement thébain en son essence. Je n'en rappellerai ici que l'indispensable pour l'intelligence du sujet. Au point de vue de la vie royale, c'est l'existence du Pharaon, répartie par morceaux, tombe par tombe, suivant les fonctions que détenait le titulaire de la sépulture; leur réunion donne l'ensemble des faits principaux du règne de Khou-ni-Atonou. Si l'on veut avoir, au contraire, la biographie d'un de ses sujets, il n'y a qu'à prendre la série des panneaux d'un tombeau, et à examiner les gestes qu'accomplissent, à l'ombre des augustes personnages de la famille royale, les petites figures où s'incarne le maître du tombeau. Et c'est ainsi que le fidèle Houia apparait en chaque

scène. Il goûte les mets ou les présente à la Reine Mère, il tâte les vins, il reçoit les plateaux du festin envoyé au Palais ; il s'affaire autour des hôtes royaux pendant les fêtes de nuit et les parties de boisson, il précède sa souveraine quand le cortège pénètre pour la première fois au Temple ; il introduit devant elle les corps de métier attachés au *wakf* fondé en son honneur par Khou-ni-Atonou ; il se glisse au milieu des officiers de la maison royale lors de la grande fête du tribut ; il dirige, administre, surveille tout ce qui se fait au Palais de Taïa. Rien ne diffère donc, par définition, ces représentations des scènes voisines de la nécropole, sinon la nature des épisodes spéciaux à sa fonction. C'est ce qui en fait précisément l'intérêt, et permet d'en tirer des conclusions d'une portée plus générale que l'étude pittoresque et purement archéologique de la vie d'Amarna.

A la différence des autres fonctionnaires dont les demeures dernières voisinent avec la sienne, Houia n'était pas, en effet, attaché directement à la personne du roi ; il était le serviteur de Taïa, de la Reine Mère. Pour rattacher sa vie funéraire à la protection royale, il lui fallait donc passer par l'intermédiaire de sa maîtresse, et exposer au moins l'essentiel des cas où elle avait eu affaire à Khou-ni-Atonou. Le moment n'est pas encore venu d'esquisser les résultats acquis par les nouvelles publications sur l'histoire, si singulièrement déformée jusqu'ici, de l'énigmatique successeur d'Amanôthès III. L'achèvement de la publication de l'*Archæological Survey* et de celle qu'a entreprise, de son côté, l'Institut Français d'archéologie orientale permettra d'ici peu, ce semble, de prononcer définitivement. Dès à présent, il apparaît assez clairement que le « roman asiatique » imaginé par les premiers égyptologues a vécu. Si ingénieux et pittoresque fût-il, je ne vois pas que l'histoire d'Égypte perde beaucoup à s'en débarrasser. Le tombeau d'Houia contribuera utilement à ce travail d'élimination nécessaire, et je signale, dès à présent, à toute l'attention du lecteur, l'insistance du décorateur à figurer aux côtés de Taïa la princesse Bakit-Atonou, ainsi que la rédaction des invocations du mort à ses patrons royaux. La présence ou le nom de Taïa même étaient naturellement obligatoires dans le tombeau de celui qui avait été attaché à sa personne. Mais l'intéressant est qu'elle ait eu comme conséquence, nécessaire dans l'idée égyptienne, la figuration non moins obligatoire du nom et de l'image d'Amanôthès III[1]. C'est la confirmation, par les textes ou

1) Barsanti avait signalé déjà le nom d'Amanôthès III sur les fragments du

les représentations canoniques, de ce que démontrait déjà cette figuration si curieuse du temple funéraire de Taïa, où les statues de son époux figuraient invariablement associées aux siennes. Tous les égyptologues comprendront la valeur historique de documents de ce genre, dont on n'avait jusqu'ici que de rares extraits, toujours trop dispersés pour des comparaisons utiles.

Je viens de parler du « roman asiatique » et de sa fin prochaine : je voudrais parler aussi sans trop d'irrévérence du « roman religieux ». Plus j'étudie les scènes ou les textes d'Amarna, moins il m'apparaît que la prétendue révolution ait eu l'ampleur, et encore moins la portée dogmatique qu'on lui accorde si libéralement à l'ordinaire. On avait déjà renoncé, depuis quelques années, à sa prétendue soudaineté. Il a fallu peu à peu renoncer aussi dans les « Histoires d'Egypte » à parler d' « hérésie », et le mot sonne étrangement démodé chez les quelques auteurs qui s'obstinent à le juger de mise. On s'est rabattu parfois sur celui de « schisme » et mon impression est qu'il faudra trouver une définition encore beaucoup plus atténuée. Le prétendu monothéisme du culte d'Atonou, attesté autrefois contre toute évidence par les Tiele, les Meyer, les Wiedemann, n'a plus que des défenseurs de plus en plus rares[1]. En revanche, l'on constate avec surprise qu'une partie de l'école égyptologique persiste à vouloir attribuer au culte d'Atonou une influence très caractérisée sur les doctrines funéraires[2] qui auraient différé essentiellement de celles de l'Égypte classique. Il y a déjà plusieurs années, cependant, que les faits concluants ont été groupés, qui démentent irréfutablement cette opinion[3]. Mais puisqu'elle a encore des défenseurs, il ne me paraît pas inutile d'ajouter à ces faits les documents si probants du tombeau de Houia, pour montrer la continuité des croyances funéraires classiques à Amarna. C'est thébaine en tous points qu'est la cérémonie funèbre représentée sur les parois de la niche ; thébain aussi le mobilier funéraire dépeint sur les

sarcophage de Makitatonou dans la tombe royale d'Amarna, *Mon. pour servir à l'étude du culte d'Atonou*, p. 3 et un second fragment dans une autre sépulture royale, *ibid.*, p. 4. Il y a là un autre indice très significatif à l'appui de ce qui est dit ici du rôle nécessaire de ce souverain à Amarna.

1) Cf. à ce sujet l'opinion décisive de Maspero, *Histoire*, t. II, 325, note 1. La pauvreté réelle des prétendues nouveautés du culte d'Atonou a été bien résumée par Budge, *History of Egypt*, 1902, t. IV, p. 121.

2) Cf. Petrie, *History of Egypt*, t. II, p. 218 et Breasted, *De hymnis*, etc. p. 8.

3) Ils ont été résumés mais très brièvement par Maspero, en son *Histoire*, t. II, p. 331, note 2.

murs, et thébaine en son ajustement comme en ses destinées futures la momie osirienne d'Houia représentée sur la paroi[1]. Tous les tombeaux d'Armarna eussent figuré les mêmes rites et les mêmes croyances en la doctrine de l'Osiris des morts, s'ils avaient été dûment achevés, et c'est hasard matériel, si, de toutes les sépultures connues de nous, celle de Houia est la seule dont la décoration funéraire proprement dite ait été complètement terminée. Celle-ci était d'ailleurs si exactement semblable aux scènes cent fois répétées dans la nécropole thébaine que les premiers archéologues, surtout curieux de nouveautés, jugèrent inutile d'en dessiner la copie; et voilà comment ces représentations, justement si décisives, restèrent inédites jusqu'à la publication de M. N. de G. D. (pl. XXI-XXIV). Elles suffiraient pour donner à elles seules une importance considérable au tombeau de Houia. Mais la continuité des doctrines thébaines apparaît aussi clairement, en ce même hypogée, dans d'autres scènes encore, où il ne s'agit plus des sujets de Khou-ni-Atonou et de leurs croyances funéraires privées, mais de celles du souverain lui-même et de sa famille. Que signifie donc, en effet, tout le temple funéraire de Taïa, les statues du roi père, de la reine-mère, associées à celles du roi régnant, ces effigies aux attitudes, aux groupes traditionnels, aux moindres détails rigoureusement semblables à toute la série archéologique, par exemple les alternances prévues de couronnes et de coiffures symboliques? Qu'est-ce, tout cela, sinon la copie littérale des temples thébains de la rive gauche, et, de toute nécessité, en même temps que cette copie de l'œuvre matérielle, celle des usages funéraires de Thèbes et des croyances qui y sont attachées? La continuité des croyances sur l'autre vie royale[2] en

1) C'est ce qu'a noté M. N. de G. D. (p. 16) « the new faith had effected no change either in eschatological ideas or in burial customs. »

2) On le verra mieux encore quand on renoncera à vouloir ajuster en un édifice unique, placé en ville, tous les temples distincts figurés sur les parois des hypogées. Comme à Thèbes, il y avait pour les membres de la famille royale, et probablement sur la route de la nécropole, une série de temples funéraires distincts, auxquels on rattachait matériellement, suivant l'usage, des groupes de chapelles secondaires, vouées aux princes ou princesses de moindre rang. Outre celui de Taïa, nous avons au moins celui de Miritatonou, première héritière du sang, figuré sur les murs de la tombe royale (*Monuments*, etc., pl. I), et le British Museum possède par fortune un fragment avec inscription de cet édifice (Sharpe, *Egyptian inscriptions*, II, 48). L'idée qu'il était soudé au temple d'Atonou ne s'appuie que sur une traduction, erronée à mon sens, du membre de phase où on énumérait la série des édifices d'Atonou, mais non

ressort avec autant d'évidence qu'elle résulte clairement, pour les particuliers, des scènes osiriennes, des statues sculptées à fond de niche, de ces statues semblables à celles des hypogées de tout âge en Égypte, depuis les sépultures d'époque memphite jusqu'aux dernières en date. Faut-il encore y ajouter les oushabtis privés et royaux de ce temps-là, et leur parfaite identité avec la série égyptienne classique ?

S'il fallait par surcroît quelque argument de plus, je le trouverais dans un détail des plus curieux et des plus significatifs aussi de la décoration murale du tombeau de Houia, laissé également inédit jusqu'à la présente publication. Il serait assez peu de chose, pris en lui-même et comme sujet archéologique. Au point de vue des traditions religieuses, il me semble décisif. Je veux parler de cette série de petits registres qui décorent la base murale des grands panneaux. Chose déconcertante au premier aspect, leurs sujets rompent brusquement avec toute la décoration habituelle et exclusive, suivant l'opinion reçue habituellement, des hypogées amarniens. Ils nous ramènent tout droit aux scènes qui entrent pour moitié dans la décoration des tombes thébaines et ils se rattachent, par celle-ci, à une série ininterrompue, depuis les plus anciens mastabas memphites jusqu'au second empire thébain. Voici la pêche au marais, la chasse au grand filet sur les étangs, le passage du troupeau, la récolte, toute la vie d'outre-tombe conçue et dessinée suivant la tradition la plus orthodoxe, mais cette fois comprimée à l'extrême, réduite à des registres mesquins, écrasée en quelque sorte par les grandes scènes biographiques, et confinée, en apparence, au rang de scènes simplement accessoires[1]. Mais qu'est-ce à dire? sinon que les scènes biographiques d'Amarna sont simplement, de leur côté,

pas l'emboîtage de ces édifices l'un dans l'autre. La chapelle funéraire de Makitatonou, avec sa statue, est figurée dans la même tombe (*Monuments*, etc., pl. IX) d'après les procédés conventionnels ordinaires à Thèbes, et la place de cette scène semble indiquer une chapelle secondaire rattachée à l'édifice de Mirit-Atonou (*ibid*, pl. I). La statue de Bakitatonou, figurée dans les ateliers de sculpture de Taïa veut probablement indiquer que cette princesse avait une chapelle réservée à son culte dans le temple funéraire de sa tante. Il y a peut-être d'autres temples ou chapelles que je n'ai pas eu le temps de rechercher. Le sujet est, je crois, intéressant et tout à fait nouveau. Il méritera une étude à part et je n'ai voulu pour le moment qu'en établir le principe.

1) It is a particularity of this tomb that on the S. E. and W. sides the very foot of the wall is occupied by a scene, in a single register, which has nothing to do, so far as can be seen, with the scene above, or with the life of the deceased (texte, p. 6).

l'amplification à outrance des épisodes biographiques thébains, et qu'elles ont matériellement laissé à peine de quoi subsister aux figures qui depuis des milliers d'années décrivent la vie d'outre tombe. Elles pouvaient même, en d'autres hypogées, occuper tout l'emplacement. Sitôt cependant, comme c'est ici le cas, qu'elles laissaient par fortune quelque surface libre, les vieilles compositions funéraires de l'Égypte classique réapparaissaient dans la mesure de l'espace qui leur était octroyé De nouveau, avec les mêmes gestes et les mêmes épisodes, l'antique personnel des serviteurs des doubles se mettait à labourer (pl. VII), à filer la quenouille (pl. V), à chasser, à pêcher, à conduire le bétail (pl. VIII), à garantir au maître sa subsistance et ses plaisirs d'ombre. Non, ces scènes ne sont pas, comme il semblerait d'abord, et comme il a semblé à M. de G. D. de la décoration sans but apparent[1]. Elles sont la meilleure preuve que je connaisse, dans l'ordre des faits archéologiques, que rien d'essentiel n'était changé dans les doctrines relatives à l'autre vie, telle que l'avait façonnée pour toujours la plus vieille Égypte.

Et comment, en fin de compte, eût-il pu en être autrement? La vie de la tombe — puis celle d'outre-tombe — calquées sur la vie d'ici-bas, avaient bien su résister jadis à la contagion osirienne. Elles s'étaient ajustées à la légende et à la survie d'Osiris et de ses disciples, mais sans rien abandonner de leurs traits caractéristiques. Comment auraient-elles cédé devant un dieu comme Atonou? En vérité, elles étaient trop vieilles, trop mêlées à la substance même de la race et à tout ce que celle-ci avait imaginé dès le début sur les destinées futures de l'être humain. De quelle façon, d'ailleurs, et au profit de qui l'Astre Atonou, dieu des vivants et des seuls vivants, aurait-il voulu les éliminer? A quelque spéculation que vînt aboutir la doctrine des temples, c'était aux mêmes destinées qu'elle aboutissait toujours, lorsqu'elle voulait proposer à l'homme des vues claires et répondant pleinement à ses instincts sur ses devenirs de l'autre vie. Pour lui en substituer d'autres, il eût fallu aux prêtres d'Atonou arracher jusqu'à la dernière parcelle de la substance qui faisait l'âme de la race. Mais y songèrent-ils jamais? Ce serait se faire une étrange idée de la religion d'Amarna, et des religions de l'Égypte en général. C'est supposer que le culte d'Atonou, exclusivement réservé à ceux d'ici-bas, avait à se mêler des destinées qui concernent les morts. Si Amarna avait vécu plus longtemps, Osiris fût devenu peut-

1) The scene at the bottom of this wall has apparently only a decorative motive (texte, p. 8).

être un aspect d'Atonou, comme il fut ailleurs, à un moment donné, un aspect de Râ, mais il ne l'eût été, cette fois non plus, que pour les théologiens. Ce qui regardait réellement, dans la pratique du culte, le dieu des morts et les croyances de ses serviteurs n'eût pas plus changé qu'il ne changea jamais en Thèbes même.

Y avait-il même pour les cultes des dieux vivants un changement bien notable apporté en Égypte? Hors un dieu local dépossédé momentanément d'une partie de ses revenus ; hors un dieu de seconde classe subitement pourvu de la richesse, je vois de moins en moins ce qu'apporta de nouveau le culte d'Atonou lui-même. Je vois bien un culte et tous ses accessoires matériels, temples, personnel et revenu. Je vois bien aussi des hymnes dont le plus clair se retrouve dans tout ce que la poésie lyrique avait déjà dit, ou devait dire, en parlant de Râ ou des bienfaits d'Hâpi. Ajoutons quelques subtilités théologiques élaborées à l'ombre des temples, comme c'était le cas pour tous ceux des dieux d'Égypte qui arrivaient au premier rang. De doctrine d'ensemble, je n'ai rien vu dans tout ce qui a été publié qui puisse en constituer une. Et comme presque tout l'essentiel en la matière est à peu près publié désormais, il ne me semble pas qu'il faille y compter pour l'avenir. Taïa n'est plus princesse syrienne[1] ; Nofrititi n'est plus fille de Dushratta et ne s'appelait pas Tadoukhipa. Et Atonou non plus n'est pas venu de Syrie, ni lui, ni l'art des écoles d'Amarna, ni rien de tout ce que l'on peut voir sur les murs d'Amarna. A la faillite du roman asiatique, faudra-t-il bientôt ajouter celle de la « doctrine religieuse » d'Amarna? Et qui sait s'il ne ressortira pas, avant peu, que même sa fortune politique d'une heure ne fut le résultat ni d'une foi, ni d'une politique; qu'elle résulta seulement des lois de succession dans la famille royale, du calcul des parts de sang divin qui faisait de l'Amon thébain un parent un peu trop éloigné du nouveau souverain? D'aucuns, ce jour là, regretteront peut-être toute la romantique aventure imaginée il y a cinquante ans. Ils auraient tort. A sa place, j'en entrevois déjà une autre, mieux assurée par les textes, et qui peut-être ne le cèdera à la première ni en étrangeté ni en poignants épisodes.

L'archéologie proprement dite trouvera aussi beaucoup à glaner dans la nouvelle publication du tombeau de Houia. Je me borne à noter l'indispensable : la pureté du galbe des supports, la perfection des détails

1) On sait la découverte faite à Thèbes, en février 1905, du magnifique tombeau de Jaouâ, père de Taïa. Sur ce monument encore inédit, voir l'article de Maspero, dans les *Débats* du 29 mars 1905 et Quibell, E. E. F. Archaeological report, 1904-1905, p. 25 ff.

de la grande porte, le soin extrême, le fini minutieux de la plupart des bas-reliefs. C'était peut-être la seule tombe qui ait été complètement terminée, de toute la nécropole. Elle nous met à même d'imaginer ce qu'eût été l'ensemble des hypogées si l'œuvre avait été menée partout à son terme. Quant au plan du temple funéraire, source d'infinies discussions, je ne puis aborder ici rien qui ressemble à une discussion. M. N. de G. D. a déployé autant de science que de sagacité à vouloir traduire les perspectives ultra conventionnelles du dessinateur, mais la restauration proposée ne m'est pas claire. Je persiste pour mon compte à y voir un temple funéraire distinct — et distant — du grand sanctuaire d'Atonou[1]. Mon interprétation a au moins l'avantage de supprimer, désormais inutiles, les ingénieuses mais si fragiles hypothèses de remaniements faits en moins de dix ans, de statues changées ou supprimées, de modifications de toutes espèces, imaginées, somme toute, pour arriver à mettre péniblement d'accord le plan de l'édifice de Taïa avec ceux qu'on veut lui identifier dans les autres tombeaux[2].

Je reviendrai au reste sur cette assez importante question de plusieurs temples distincts à Amarna, lorsque le prochain volume du Survey nous aura donné la série complète des monuments figurés de cette partie de la nécropole. C'est également à ce moment que je dirai ce qu'il convient du second tombeau publié dans le présent volume, celui de l'intendant Aahmas. Les épisodes biographiques, sans égaler en intérêt ceux de Houia, contiennent maint renseignements curieux, surtout sur le palais des femmes de Khou-ni-Atonou. Mais les textes funéraires et leur rédaction seront le point essentiel à examiner. J'ai préféré, pour le faire, attendre le moment où on pourrait les grouper avec ceux des tombeaux qui paraîtront prochainement. Ce que je viens de dire aujourd'hui de la sépulture de Houia suffit bien à prouver l'intérêt du tome troisième de la belle série éditée par l'*Archaeological Survey*, en même temps que le grand mérite de M. N. de Garies Davies.

GEORGES FOUCART.

1. Voir la note 2 de la page 195.

2. C'est bien l'édifice dont Lepsius avait retrouvé les traces (texte, II, p. 124) et qui figure dans l'*Amarna* de Pierrie. Sur le fragment du British Museum cité plus haut, voir encore ce qui en est dit par Bryant et Sharpe, *P. S. B. A.*, XV, note 6, p. 245-247 sqq. et dans Brugsch, *Geschichte*, 428. Il est évident, d'autre part, que l'édifice figuré p. XXX de ce même tome est le temple funéraire d'Amanôthes IV et de Nofrititi ; ce qui porte au moins à cinq le nombre des sanctuaires de ce genre, sans parler des temples ordinaires d'Atonou.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

L. R. Farnell. — **The evolution of Religion, an anthropological Study.** — Londres, William et Norgate, 1905; 1 vol. in-8° de 234 pages.

M. Farnell a atteint d'emblée une légitime notoriété, il y a dix ans, par un premier volume sur les Cultes des États grecs (*Cults of the greek States*) dont un compte-rendu élogieux a paru dans la *Revue* de 1887 et dont le second volume n'a pas cessé d'être attendu avec impatience dans le monde de l'érudition. Pour le moment il s'entretient la main en publiant sous le titre, un peu général, de « l'Évolution de la Religion » quatre conférences qui se rapportent respectivement à l'emploi de la méthode comparative, aux rites de la Purification et à l'histoire de la Prière.

La question de méthode dans les études d'hiérographie comparée est toujours intéressante, surtout quand le sujet est traité avec la compétence et l'originalité qu'y apporte M. Farnell. Le premier Essai est consacré à faire valoir les avantages de ce que l'auteur appelle la méthode anthropologique, c'est-à-dire le procédé qui consiste à chercher parmi les croyances et les rites des populations non civilisées les antécédents et même l'explication des phénomènes religieux propres aux peuples civilisés. Sans doute on a quelque peu abusé de cette méthode comme de toutes les méthodes en général. Mais ce n'est pas une raison pour en contester la valeur. M. Farnell après avoir exposé les services qu'elle rend à l'histoire des religions, nous met en garde contre trois abus qui s'y rencontrent. En premier lieu il ne faut pas perdre de vue qu'il s'est introduit, dans les religions des peuples civilisées, des éléments et des combinaisons dont la présence ne peut s'expliquer par les raisonnements des races incultes. En second lieu, il faut admettre que l'ensemble des faits caractéristiques de l'état sauvage chez telle ou telle population, n'a pas dû se produire nécessairement partout. Enfin — et ce n'est pas l'observation la moins importante — avant de suppléer aux lacunes qui existent dans l'histoire d'une croyance ou d'une institution chez un peuple particulier à l'aide de renseignements puisés un peu partout, il convient de faire d'abord appel aux traditions en vigueur chez les ancêtres ou les voi-

sins immédiats de ce peuple. C'est ce que l'auteur nomme *adjacent anthropology* : « Celui qui étudie la religion et la mythologie des Hellènes peut avoir finalement à errer dans l'Australie centrale et parmi les sentiers perdus de l'Amérique, mais il doit préalablement explorer les régions méditerranéennes et les pays de l'Asie antérieure ». — La remarque est très juste ; toutefois on peut se demander si, dans ces conditions, l'anthropologie « adjacente » n'est pas tout simplement de l'histoire?

Suivons maintenant l'auteur dans les applications qu'il fait de sa méthode à l'histoire comparée de la Purification et de la Prière.

Parmi tous les sauvages connus, certains actes passent pour produire une souillure, certaines choses pour engendrer un péril par simple contact. Tels sont les phénomènes de la génération, de la naissance et de la mort ; l'écoulement du sang par une cause quelconque ; l'absorption de certaines nourritures ; l'apparition de certaines maladies. D'autre part, il existe des agents qu'on investit arbitrairement d'une influence cathartique et qu'on croit de nature à contrebalancer l'action des substances ou des actes impurs ; tels : l'eau qui absorbe les impuretés ; le feu qui les dessèche ; plusieurs substances odorantes, etc.

M. Farnell suggère que cette double conception est antérieure à l'apparition même de l'animisme ; car, fait-il observer, elle ne suppose pas nécessairement « une croyance définie (*an articulate system of belief*) dans un monde de revenants ou d'esprits » ; témoins les répugnances injustifiables que les animaux supérieurs manifestent à l'égard de certains objets. — On pourrait répondre que si, chez le sauvage, ces répugnances sont également instinctives, elles n'en sont pas moins conscientes et associées à des raisonnements. La question est de savoir si, parmi ces raisonnements primitifs n'a pas figuré tout d'abord la personnification des influences malfaisantes et dangereuses. L'auteur admet, du reste, que l'animisme est intervenu très vite : on s'est imaginé que les actes ou les objets suspects dégageaient ou engendraient des esprits malfaisants.

Cependant es conséquences de la souillure ne menacent pas seulement celui qui l'a contractée. Le péril qu'il encourt peut s'étendre, par voie de contagion, à tous ceux qui l'avoisinent. Il importe donc de lui faire éviter tout contact avec les autres membres de la communauté. De là les tabous individuels et temporaires, l'isolement des accouchées ; les symboles de deuil qui servent à faire reconnaître de loin les parents d'un défunt ; l'identité originaire de l'*impur* et du *sacré*, ces deux notions se ramenant à celle d'infection ou de possession par les esprits, etc. — Ou bien, il faudra, par certaines cérémonies, faire disparaître la souillure qui menace de devenir un danger public. D'où les procédés de purifica-

tion, les *dé-tabouages*. Ces procédés consistent en général dans l'application de substances purificatrices, qui, elles aussi, suivant M. Farnell, semblent d'abord avoir agi par elle-mêmes, sans impliquer nécessairement l'intervention d'une puissance extérieure. — Ou, encore, on choisira, comme bouc émissaire, un objet, un animal, un homme dont on se débarassera après l'avoir chargé des miasmes dégagés par tous les actes qui engendrent une contamination.

Finalement, la notion de pureté s'associe au culte des dieux principaux. C'est pour leur plaire ou leur ressembler quil faut être pur. De là les jeûnes, la communion, le célibat des prêtres, la confession des péchés et d'autres institutions encore qui ont trouvé place dans la plupart des grandes religions.

Au début, la pureté n'a aucun lien avec la morale ; elle est exclusivement mécanique ou rituelle. Si le meurtrier doit être purifié, c'est parce qu'il a répandu le sang et à cet égard on ne fera pas de différence entre le meurtre volontaire et le meurtre involontaire. Néanmoins la crainte de la contagion qui en résulte amène la communauté à poursuivre certains attentats, et ainsi est peut-être né le droit pénal. D'un autre côté, les progrès de ce droit sont plus ou moins entravés par la croyance que le coupable peut se faire absoudre à l'aide de certaines cérémonies. Peu à peu, cependant, on admet que le repentir est un élément nécessaire de la purification. Enfin on arrive à reconnaître que les rites sont d'une efficacité secondaire et que la pureté réside exclusivement dans l'état du cœur. Un des mérites de ce Mémoire, c'est que l'auteur nous montre, par des exemples nombreux et bien choisis, non seulement que les rites purificatoires sont presque partout les mêmes, mais encore que leur évolution tend à se poursuivre dans des conditions identiques.

L'Essai sur la Prière est surtout une histoire des rapports entre la prière et l'incantation. Les hommes, dans leur attitude vis-à-vis des puissances surhumaines, ont-ils débuté par la propitiation ou la conjuration? L'auteur ne prétend pas trancher la question. Cependant, dût-on m'accuser de lui faire un procès de tendances, je ne puis m'empêcher de le soupçonner d'accorder ses préférences à la priorité de la magie. En réalité, comme Léon Marillier et bien d'autres l'ont formellement montré, le sauvage traite les êtres surhumains ainsi que l'expérience lui a appris à traiter les êtres humains, en employant, suivant les cas, la prière, la flatterie, l'hommage, l'intimidation, la suggestion, la coaction. Lorsqu'il s'agit des dieux, il est naturellement tenté de mélanger ou plutôt de juxtaposer ces procédés, dans l'incertitude où il se trouve sur le point de savoir quels seront les plus efficaces. M. Farnell nous apporte des exemples

nombreux de ce mélange qui a laissé des traces jusque dans les religions les plus avancées. Mais il nous montre en même temps comment la part faite à l'incantation s'est graduellement rétrécie avec les progrès de la raison et de la piété; tant qu'enfin les tentatives conjuratoires deviennent des attentats à la majesté divine.

De son côté, la prière proprement dite ne vise d'abord que l'obtention de biens matériels. Tout au plus y aurait-il lieu de distinguer entre la prière qui a un but simplement personnel ou égoïste et celle qui vise le bien de la communauté. A un niveau supérieur, on ne demande plus que des biens moraux ou spirituels, par exemple la force de résister à la tentation. Ensuite on se rend compte que la Divinité doit mieux savoir ce qui convient à chacun, et la prière n'est plus qu'un appel général à la Providence, un acte de confiance et d'assentiment. Enfin apparaît la conception — exprimée par certains philosophes de l'antiquité classique et par certains Pères de l'Église — que la prière ne doit pas être une demande d'avantages quelconques, mais une effusion de l'âme cherchant à entrer en communion avec la Divinité. On peut se demander avec M. Farnell jusqu'à quel point cette spiritualisation de la prière n'a pas été amenée par la conviction croissante que les lois de la nature ne peuvent pas être modifiées pour satisfaire les vœux ou même les désirs de l'individu. Il n'en est pas moins vrai, comme il le fait également ressortir, qu'en attribuant à la prière le don d'amener une union intime du fidèle avec la Divinité, on en revient indirectement à la notion primitive : que la prière ou plutôt l'incantation peuvent aider l'homme à s'assimiler la puissance surhumaine. — Il est impossible d'entrer dans l'examen détaillé des faits sur lesquels l'auteur appuie ses déductions. Mais si certains points restent matière à controverse, il est certain que sa méthode jette un jour nouveau sur des formules et des rites jusqu'ici insuffisamment expliqués de l'antiquité classique. GOBLET D'ALVIELLA.

ALBRECHT DIETERICH. — **Mutter Erde.** — *Ein Versuch über Volksreligion.* — Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1905. — VI et 123 pages in-8° [1].

M. Albert Dieterich vient de consacrer à toutes les croyances et coutumes relatives à la terre-mère, un travail dont quelques parties étaient

1) La Revue a déjà publié dans le n° 3 du tome LII (pp. 426-430) un compte-rendu du livre de M. Dieterich par M. Ad. J. Reinach ; il nous a cependant paru intéressant de donner ce second compte-rendu, les points de vue auxquels se sont placés les auteurs des deux recensions différant très sensiblement.

déjà connues par des articles publiés dans *Archiv für Religionswissenschaft* (7, 1 ss.). Il y a là un bel exemple des importants résultats auxquels un philologue connaissant admirablement l'antiquité classique peut arriver lorsqu'il interprète celle-ci à la lumière des théories que l'étude de toutes les croyances et de toutes les coutumes des hommes de tous les temps permet de dégager. Grâce à cette excellente méthode, M. D. a écrit des pages très suggestives sur tout ce qui concerne la maternité de la terre chez les Grecs et les Latins, et plus spécialement sur les mystères. Si la valeur de son ouvrage est très grande en ce qui concerne l'histoire des religions de l'antiquité classique, il n'en est pas absolument de même toutefois en ce qui concerne l'histoire générale des religions. D'abord, à cause même du point de départ de ses recherches, le désir d'éclairer ce qui reste obscur dans les cultes secrets de l'antiquité classique, l'auteur a été insensiblement amené à ne voir que les idées dont il constatait des traces dans les religions de la Grèce et de l'Italie. En second lieu, M. D. a été trop souvent hypnotisé par la croyance qu'il cherchait à mettre en relief, et il l'a vue plus d'une fois là où, à mon avis, elle ne se trouve pas, ou ne peut se trouver qu'à titre d'explication secondaire ou tertiaire de rites devenus inintelligibles. Voulant justifier les réserves que je viens de faire, je continuerai par quelques considérations générales et quelques critiques de détail pouvant être utiles à ceux qui voudront reprendre les problèmes étudiés par M. Dieterich, et, j'imagine, à M. D. lui-même, s'il se décide un jour à une refonte de son travail.

A lire M. Dieterich, il semblerait que les hommes n'ont jamais eu d'autre conception de la Terre que celle dont il a entrepris l'étude. Il s'en faut de beaucoup. L'idée de la Terre-Mère est plus spécialement européenne. Je suis convaincu que beaucoup de peuples ont considéré l'ensemble de la terre comme le corps d'un être gigantesque sur le dos duquel, — tels les poils et les parasites d'un quadrupède —, vivaient les plantes et les animaux. Il me paraît bien toutefois qu'il ne faut exagérer, ni l'antiquité, ni l'importance de cette conception. Je considère comme très sage l'avis exprimé à ce sujet par Girard de Rialle dans les termes qui suivent[1] : « Il faut... que la faculté de généralisation soit déjà assez puissante pour que l'esprit se figure le sol qui nous porte, et du sein duquel sortent toutes les plantes, comme un tout, comme un être immense. Le culte des montagnes, celui des rochers, celui de certaines localités particulières... suffisent amplement aux premières hypothèses mythologiques de l'homme, et ce n'est que plus tard, alors que

1) *Mythologie comparée* 1, 168.

l'intelligence lui permet d'embrasser et de comprendre ce vaste ensemble de faits, de phénomènes ou d'objets, qu'il arrive à se figurer la terre comme une entité précise qu'il se représente généralement sous la forme féminine et dont la fonction principale lui paraît être celle de la maternité. » Je trouve une confirmation de cette façon de voir dans les explications données des tremblements de terre[1]. Ils sont assez rarement attribués à des mouvements de la terre considérée comme un être vivant. La plupart des légendes nous disent que la terre est secouée de temps à autre par un animal qui se trouve en dessous; tantôt cet animal est considéré comme le porteur de la terre; tantôt le sol est considéré comme une sorte de plancher placé au dessus d'une sorte de cave où habite l'animal dont les mouvements amènent les tremblements de terre. Ceux qui ont imaginé ces explications ne pouvaient croire très fermement à la vitalité de l'ensemble de la croûte terrestre. Me ralliant d'ailleurs au raisonnement de Girard de Rialle, j'ajouterai qu'à mon sens, la croyance à la vitalité de la terre suppose des réflexions qui n'ont pu guère être faites que par des peuples très intelligents, comme les Égyptiens, les Grecs ou les Scandinaves. Un texte remarquable à ce point de vue me paraît même mériter d'être cité ici; c'est un paragraphe d'un texte écrit en plein moyen âge, le prologue du Gylfaginning[2], où l'auteur, véritable précurseur des recherches modernes, reconstitue comme il suit les bases de la croyance qui nous occupe : « Les hommes, en méditant sur ce qu'ils voyaient, cherchèrent à deviner comment il se faisait que, sous une enveloppe différente, la terre, les quadrupèdes, les oiseaux, avaient la même nature. Si on creusait un puits sur de hautes montagnes, on y trouvait de l'eau aussi promptement que dans les vallées les plus profondes; on observait les mêmes phénomènes chez les animaux : leur sang jaillissait avec une égale vivacité de la tête et des pieds. La terre avait encore une autre propriété : tous les ans elle se couvrait de plantes et de fleurs, que la même année voyait croître et se flétrir; une remarque semblable avait été faite pour les quadrupèdes et les oiseaux; leurs poils, leurs plumes, poussaient et tombaient tous les ans. Une troisième propriété de la terre, c'est qu'en l'ouvrant avec la bêche on y faisait croître des végétaux. Les hommes

1) Cp. Tylor *Civilisation primitive*, tr. fr., I, 418-420 (il est reproduit et complété par Sébillot dans *Revue des Traditions populaires*, 2, 96-102); Andrée *Ethnographische Parallelen* 1, 100-102. Je n'ai pu lire encore l'article consacré aux tremblements de terre par M. Lasch dans *Archiv für Religionswissenschaft* 5 (1902), 236-257 et 367-383.

2) Je ne le connais que par la traduction française qu'en a donnée Mlle Du Puget : *Les Eddas* (Paris, sans date), 2-3.

comparèrent donc les montagnes et les pierres aux dents et aux os des créatures ; ils pensèrent que, sous différents rapports, la terre était un corps vivant; qu'elle était extrêmement vieille et très vigoureuse. Elle donnait la vie à tout, et recevait dans son sein tout ce qui mourait. C'est pourquoi ils lui donnèrent un nom, et dirent qu'ils sortaient d'elle ». Il va de soi que je n'entends pas dire que ces lignes reproduisent exactement le raisonnement ancien, mais seulement que ce raisonnement était de nature analogue[1].

La croyance à la vitalité de la terre n'implique pas croyance à la forme humaine de l'animal qui la constitue : pour certains Peaux-Rouges, la terre est la carapace d'une grande tortue[2]; l'opposition à l'introduction des chemins de fer en Chine vient de l'inobservation par les ingénieurs européens des précautions que doit prendre tout constructeur chinois pour ne pas briser les vertèbres du dragon terrestre[3].

La croyance que la terre est un être humain peut se présenter sous deux formes : pour un grand nombre de peuples, la terre est une géante et le ciel un géant qui, jadis accolés, ont été séparés l'un de l'autre; mais il y a une variante notable de cette légende : dans l'Égypte ancienne, c'était la terre qui était un géant et le ciel qui était une géante, géante remplacée par une vache gigantesque, dans le cas où il n'y avait pas opposition au géant terrestre[4].

Beaucoup de raisonnements de M. Dieterich sont fondés sur la croyance qu'auraient eue tous les peuples de l'Europe, sinon du monde entier, à la situation souterraine du monde des morts. Je ne suis d'abord pas du tout convaincu de la très grande extension de cette croyance. En Europe même, nous trouvons des traces de croyances très différentes : le monde des morts placé au delà de la mer, ou bien sous la mer, ou bien sur la terre elle-même, — mais très loin, au delà d'une certaine rivière, par exemple, — ou bien à la voûte céleste, où les âmes, mouches lumineuses, allaient rejoindre les autres mouches lumineuses, les

1) En corrigeant l'épreuve de cette page, je constate que le passage cité se rattache par une tradition lettrée à des spéculations de Platon et de Philon, sur l'identité du microcosme et du macrocosme (cp. E. H. Meyer *Die Eddische Cosmogonie*. Freiburg I B, 1891, p. 78). Raison de plus pour ne pas voir dans l'explication une de ces idées primaires qu'on peut également rencontrer au Congo au ou Kamtchatka!

2) Je crois ainsi donner le vrai sens du fait relevé par Tylor *Ibidem* 1, 419.

3) Cp. *Bulletin de Folklore* 2, 178-9 relatant un fait que l'on trouvera signalé de plus, mais en termes moins corrects, dans W. Meischke Smith, *Croquis chinois*, trad. de P. Delinotte, Paris, Flammarion, s. d., p. 69.

4) Maspero *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique* 1, 129 et 169.

étoiles. En second lieu, la croyance à la situation souterraine du monde des morts, n'implique pas nécessairement la croyance à la vitalité de la terre. Croire que le monde des morts est en dessous de la terre, c'est admettre que la terre est comme un premier étage et qu'en dessous de ce premier étage il y a un rez-de-chaussée tout semblable, éclairé, soit par un autre soleil, soit par notre soleil pendant son absence nocturne. L'idée que la matière séparant les deux étages est le corps d'un être vivant est même assez peu compatible avec cette conception de l'autre monde.

Dans un chapitre qui sera imprimé dans un prochain fascicule, je crois avoir correctement expliqué, comme un cas de prescription d'usage récent, le rite consistant à enlever un moribond de son lit pour l'étendre par terre sur de la paille afin qu'il meure comme ses ancêtres au temps où il n'y avait pas de lit. Cette explication m'a paru préférable à celle que M. D. avait présentée. Afin de permettre au lecteur de juger, je restituerai comme il suit l'argumentation de M. D. Il est parti de l'usage allemand tel que celui-ci avait été signalé par Wuttke, mais en omettant de remarquer deux mots essentiels : *auf Stroh* « sur de la paille » ; les exemples nouveaux qu'il a relevés de l'usage ne parlant pas d'une litière de paille ou de tout autre équivalent de matelas[1], il a été amené à chercher l'explication du rite, non pas dans le retrait du lit, mais dans la mise en contact du corps du mourant avec la croûte terrestre, et il a été confirmé dans ce point de vue par ce fait qu'en Thuringe le moribond n'est pas tiré de son lit et qu'on lui met sur la poitrine une poignée de terre[2], laquelle semble représenter la croûte terrestre sur laquelle on s'abstient de le placer. L'essentiel du rite consistant pour M. D. dans le contact entre le moribond et le sol, il en a conclu que ce contact avait été imaginé afin de permettre à l'âme venue de la terre de retourner de suite sous la terre dans le monde des morts. Toute cette interprétation que M. D. donne ainsi d'une série de faits repose en dernière analyse sur le sens qu'il attribue à un seul fait, le fait thuringien. Mais doit-on accorder à ce fait le sens qu'il lui donne? Faut-il y reconnaître une manière de respecter la coutume d'étendre le moribond sur le sol, c'est-à-dire un subterfuge imaginé par des hommes qui, par pitié pour les souffrances d'un agonisant, n'avaient pas voulu le tirer de son lit? Cette interprétation ne serait pas inconciliable avec la théorie que j'ai proposée; il se peut, en effet, que, dans une région déterminée on ait fini par croire

1) L'absence de mention d'un équivalent de matelas dans certains exemples me paraît être dans beaucoup de cas un simple laconisme de rédacteur n'envisageant que le retrait du lit.

2) Wuttke *Deutsche Volksaberglaube der Gegenwart* [2] § 724.

que l'usage avait pour but de mettre le corps du mourant en contact avec la terre. Je doute toutefois que nous soyons ici en présence d'un subterfuge. S'il y avait rapprochement fictif du corps et du sol, ce n'est pas sur la poitrine du moribond, c'est sous son dos qu'on placerait la poignée de terre qui doit représenter le sol. Je me demande même si nous ne sommes pas plutôt en présence d'un usage trop sommairement décrit. La terre placée sur la poitrine de l'agonisant ne serait-elle pas de la terre bénite, notamment de la terre de la première pelletée jetée dans la fosse lors d'un enterrement[1]? Cette terre bénite, au même titre que les cierges placés autour de l'agonisant[2], servirait à écarter le démon qui guette son âme et pourrait se placer sur sa poitrine pour l'enlever[3]. Quelle que soit, d'ailleurs, l'interprétation préférée de l'usage d'étendre le moribond sur le sol, j'estime que c'est à tort que M. D. (p. 28-9) a vu une confirmation de sa thèse dans un usage danois relevé et expliqué comme il suit par M. Nyrop; pour guérir une personne ensorcelée, il faut la faire descendre dans une fosse [en laissant la tête au dehors, j'imagine, de façon qu'elle ne soit pas asphyxiée], couvrir son corps de terre, labourer cette terre, la semer et la herser; l'usage aurait pour but de faire retourner l'ensorcelé dans le sein de la Terre-Mère, d'où il sortirait ensuite pour naître à une vie nouvelle. Je ne puis voir autre chose ici qu'un moyen de tromper la mauvaise âme qui s'est introduite dans le corps du malade; on lui fait croire à un enterrement pour la décider à s'en aller, menace dont l'effet pouvait paraître d'autant plus considérable, que l'on devait croire en Danemark comme ailleurs[4], que l'âme mauvaise était l'âme même d'un sorcier et que celui-ci avait à la reprendre s'il voulait continuer à vivre. L'enterrement fictif n'est qu'un des nombreux rites imaginés pour tromper les esprits.

Dans des pages excellentes (6 ss.), M. D. a groupé un grand nombre d'exemples, dont plus d'un n'avait pas été remarqué, de l'usage très répandu autrefois en Europe, et qui a laissé de nombreuses traces, de déposer pendant quelques instants sur le sol l'enfant qui vient de naître. M. D. voit dans ce rite une consécration à la Terre-Mère et comme une attestation de la croyance que l'enfant viendrait de la terre. Son inter-

1) Cp. *Bulletin de Folklore* 2, 363, n° 137.

2) Cp. Wuttke, *Ibidem*, § 723.

3) Dans une variante du motif médiéval de l'agonie du mauvais riche, variante que je ferai connaître par une reproduction dans un article consacré ici même à la représentation des âmelettes, le démon s'est placé sur la poitrine du mourant et se saisit de son âme au moment où celle-ci sort de la bouche.

4) Cp. *Revue de l'histoire des religions* 51, 17 n. 1.

prétation m'a paru si douteuse que j'en ai cherché et en ai trouvé une autre. Le lecteur pourra la lire dans un chapitre qui sera imprimé ici même dans un prochain fascicule. Je préfère croire que, si l'enfant est déposé sur le sol, c'est parce qu'il a été un temps où toute femme s'accouchait sur le sol et que le jour où un progrès du confort a permis un autre mode d'accouchement, on a eu des raisons de rétablir pour quelques minutes l'ancienne position de l'enfant à son entrée dans le monde. Mon explication me semble avoir sur celle de M. D. le mérite de la simplicité. Toutefois, de ce que le rite me paraît être le débris d'un usage inévitable plutôt qu'un geste dérivé d'une croyance, il ne s'ensuit pas que je me refuse à admettre que dans telle ou telle région, il aurait été mis en rapport avec l'une ou l'autre conception relative à la terre. Il se peut parfaitement, que chez des peuples ayant un culte assez développé de la Terre-Mère, comme les Grecs et les Latins, on ait expliqué, comme M. D. l'a fait, un geste dont on ne comprenait plus l'origine. Il paraît, d'autre part, bien certain que dans l'Extrême-Orient, le rite s'est conservé avec une forme spéciale déterminée par une théorie philosophique. M. D. (p. 8, n. 1), nous apprend qu'un sage confucien du XVIIe siècle voit dans l'ancienne coutume de laisser pendant deux ou trois jours sur le sol une petite fille qui vient de naître, un symbole de la subordination de la femme à son mari. La mise en contact du nouveau-né et de la terre ne s'applique plus ici qu'aux filles, parce que la philosophie chinoise a rattaché tous les êtres, soit à l'élément mâle dont le principal est le ciel, soit à l'élément femelle dont le principal est la terre. Le dépôt de la petite fille sur le sol ne rappelle pas une filiation, mais une identité de sexe ; et l'on y voit un symbole d'une règle morale : la femme doit être subordonnée à son mari comme la terre au ciel.

Eugène MONSEUR.

W. SCHENCKE. — **Amon Re.** — *En studie over forholdet mellem enhed og mangfoldighed under udviklingen af det ægyptiske gudsbegreb.* — Christiania, 1904, VII-368 pages 4°.

La préface et les deux index sont imprimés. Le gros de l'ouvrage, avec les très nombreuses citations en hiéroglyphes, est reproduit par la lithographie d'une écriture parfaitement égale et lisible.

Pour rendre pleine justice à cet important ouvrage, dû à un disciple

du vénérable doyen de l'Égyptologie à Christiania, M. Lieblein, il faudrait un égyptologue. Pour ma part, je suis forcé de laisser de côté toute discussion philologique, et à m'en tenir uniquement à ce qui concerne l'histoire religieuse. Mais c'est là le but principal de l'ouvrage, qui s'appelle « Une étude sur les rapports entre l'unité et la pluralité dans le développement de l'idée de la divinité en Égypte ». On reconnaît dans les grandes lignes les vues de M. Lieblein sur l'évolution de l'ancienne religion de l'Égypte. Mais le livre de M. Schencke est en même temps un beau témoignage de l'énergie et de l'étendue de ses recherches.

L'ouvrage se divise en trois parties : I, Prolégomène. II, Les groupes de dieux. III De la pluralité à l'unité.

Dans les prolégomènes, sur l'évolution de la religion en général et de celle de l'ancienne Égypte en particulier, je relève quelques pages sur les « Sondergötter » ou « dieux départementaux » de la foi populaire en Égypte. L'auteur en cite quelques exemples. Un jeune historien de la religion suédoise, M. Segerstedt, à présent maître de conférences (docent) de l'histoire des religions à l'université de Lund, a attiré l'attention sur de semblables divinités départementales, bien connues par le livre de M. Usener, dans les religions babyloniennes et assyriennes, par son livre intitulé « Till fragau om polyteismens *uppkwust* », Stockholm 1903. Il me semble, que les dieux départementaux, tout comme les divinités des *indigitamenta* à Rome, ont été particulièrement le propre de l'agriculture.

Le deuxième chapitre traite des groupements divins en trois êtres, les Triades bien connues, mais aussi en deux et en quatre. Et les *ennéades*, qui ont joué un rôle si important dans les études égyptiennes, M. Schencke y consacre plus de cent pages d'une analyse détaillée et aussi complète que possible. Sa conclusion est négative : neuf n'est pas un nombre primitif, ni caractéristique. Le signe hiéroglyphique de dieu répété neuf fois devant une énumération de divinités égyptiennes veut dire tout simplement : trois fois trois dieux c'est-à-dire plusieurs fois plusieux dieux, le pluriel pouvant être exprimé par trois fois le signe de l'objet dont on veut désigner le pluriel. Si on met trois fois le signe de ville, cela veut dire « des villes » etc. En effet, le signe de dieux répété neuf fois peut se rencontrer par exemple devant une énumération de huit divinités. M. Schencke a réuni cinquante listes de dieux, qu'il a ordonnées autant que possible d'après la chronologie et qu'il a comparées ensuite. Parmi ces cinquante énumérations de divinités il n'y en a que neuf qui comportent le nombre neuf ; et les neuf divinités

ne sont nullement les mêmes dans les neuf différentes listes. Elles ne forment pas non plus un noyau constant dans les listes qui portent un nombre plus considérable de dieux. Il y a, en effet, un noyau plus ou moins constant qui se retrouve dans le même ordre dans la plupart des listes, soit Šu, Tefnut, Seb, Nut, Osiris, Isis, Set, Nefthys, Horus. Mais ces neuf divinités n'apparaissent nulle part comme une « ennéade », mais seulement dans des combinaisons différentes. Il est à espérer que la question des « ennéades » égyptiennes va être reprise d'une façon définitive après la discussion si précise et si explicite du savant norvégien.

Il est bien avéré que l'organisation des dieux d'abord dans des hiérarchies plus ou moins arrêtées, et leur union ensuite dans une unité plus ou moins panthéiste, sont dues à deux facteurs principaux : la politique et la tendance unificatrice de l'esprit humain. De ces deux facteurs M. Schencke donne la prépondérance au premier, à l'histoire politique des nomes et des peuplades de l'Égypte, quand il s'agit de comprendre l'organisation des panthéons égyptiens. En continuant une pensée, exprimée par M. Lieblein dans *Nordisk Tidskrift*, 1901, en la modifiant et la complétant, M. Schencke recourt à la politique même pour expliquer le groupe der Šu, Osiris, Horus et Set. Ce dernier dieu, dont les origines semblent bien énigmatiques, serait originairement, comme on l'a prétendu, une divinité sémitique : le dieu préféré du pays, au nord de l'Arabie, désigné, selon M. Winckler et d'autres, par les Sémites sous le nom de *Musri*. Le même nom s'appliquait à l'Égypte centrale, siège de la haute civilisation la plus ancienne autour du Nil. Ces deux *Musri*, le nord de l'Arabie et le nord et le centre de l'Égypte seraient donc *Musrajim* au duel. Ce duel ne viserait donc pas les deux Égyptes, celle du sud et celle du nord. Le Musri autour du Nil était, selon M. Schencke, le pays de *Horus*. Voilà Set et Horus mis ensemble déjà dans des textes appartenant à l'ancien royaume. Ensuite paraît Ménés avec ses hordes barbares du midi pour conquérir les populations plus civilisées. Il mena avec lui son dieu national Šu et Osiris, qui aurait pénétré du nord jusqu'aux tribus du midi. Voilà l'union des quatre dieux : Šu, Osiris, Horus et Set. Mais le dieu des vainqueurs, Šu, a refoulé le dieu des vaincus, Horus. Je me borne à relater l'hypothèse de l'auteur sans la discuter. On voit, comme cette hypothèse est presque diamétralement opposée à l'idée développée ici même il n'y a pas longtemps par M. Naville dans sa remarquable exposition des origines égyptiennes. Selon ce juge si compétent, l'élé-

ment conquérant serait venu sous Ménès de l'Arabie en apportant une civilisation supérieure sous certains rapports et en ayant Horus pour divinité principale.

Le tableau suivant montre, comment M. Schencke envisage la formation du panthéon principal de l'Égypte.

I. *Avant Ménès* : Re — Horus (et Osiris) Set

II. *Sous Ménès* : Re — Šu Osiris Set

III. *Après Ménès* : Tum, c'est-à-dire Re, le dieu solaire (et Jusas, Nebt-hotept).

Šu (et Tefnut)

Seb (et Nut)

Osiris (et Isis) Set (et Nefthys)

Horus (et Hathor)

Le troisième chapitre traite du « monothéisme », fondé sur la spéculation des prêtres aussi bien que sur les événements politiques. Avec Amon, le dieu de Thèbes, considéré comme une révélation de Re, de l'ancien dieu solaire, c'est-à-dire Amon-Re, la notion de la divinité prend un caractère monothéiste, en sorte que les dieux multiples finissent par être considérés comme des membres ou bien comme des noms de l'être divin un et éternel. La divinité est élevée bien au-dessus des « dieux ». M. Schencke apporte à l'histoire de ce développement mainte remarque intéressante et mainte observation juste. Il y a de bonnes raisons pour supposer que la théologie de Hermopolis y a joué un rôle aussi bien que celle de Héliopolis.

J'ai été un peu étonné de voir que M. Schencke considère les efforts autocrates et révolutionnaires du pharaon Amenhotep IV au profit de son dieu favori, le disque du soleil, comme l'achèvement et le point d'arrivée de la tendance monothéiste en Égypte. Sans doute, le roi-théologien a été fortement influencé par la théologie héliopolitaine. Cela ressort à l'évidence de l'hymne bien connu des tombeaux d'El Amarna. Mais sa revendication violente de tous les droits pour une divinité envisagée sous un aspect aussi directement naturiste qu'Aten-Re me semble être plutôt une décadence et une étroitesse en comparaison des spécu-

lations panthéistes des prêtres d'Amon-Re. Un tel monothéisme solaire est au point de vue religieux beaucoup plus pauvre qu'un panthéon polythéiste, comme M. Tiele l'a justement remarqué.

Quelques mots par ci par là montrent que M. Schencke est porté à partager l'opinion de M. Winckler que « l'idée monothéiste, étrangère tout d'abord aux tribus d'Israël et de Juda, leur a été apportée des grands centres de la civilisation ».

Nous sommes avides de tout ce qui peut jeter quelque lumière sur l'origine de la monolâtrie des tribus mosaïques qui a abouti à un monothéisme si différent de celui exprimé par les beaux hymmes du musée de Bulaq et d'El Khargeh. Et la tradition qui met Moïse en rapport avec l'Égypte a fait couler, surtout il y a cent ans, des flots d'encre sur l'origine égyptienne du Yahvisme mosaïque. Pour moi, je suis frappé par le contraste entre l'idée tolérante et large des savants prêtres égyptiens sur la divinité qui se retrouve sous mille noms ou qui se manifeste aux adorateurs par l'un ou l'autre de ses « membres » tout en restant toujours la même, et l'exclusivisme farouche qui défendait sans compromis à quelques tribus nomades tout culte excepté celui de Yahvé, tout en admettant l'existence réelle des dieux des autres. En tout cas le problème reste ouvert, et M. Schencke n'a fait qu'y toucher sans parti-pris dogmatique.

Ne mettra-t-il pas ses recherches à la portée de tous les intéressés par un résumé dans une langue plus accessible? Sans cela son livre partagera le même sort que l'ouvrage si solidement documenté de M. Brede Kristensen sur les conceptions des Égyptiens sur la vie et après la mort, paru à Christiania de la même façon il y a dix ans, je veux dire le sort de ne pas rendre tout le service qu'il pourrait.

NATHAN SÖDERBLOM.

ARTHUR ANTHONY MACDONELL. — **The Brhaddevatâ attributed to Caunaka**, *a summary of the deities and myths of the Rig-Veda*, critically edited in the original sanskrit with an introduction and seven appendices, and translated into english with critical and illustrative notes. — Vol. V-VI of the *Harvard Oriental Series*, edited by *C. R. Lanman* — Cambridge, Mass., Harvard University, 1904, 2 vol. gr. in-8° de xxxvi-200 et xvi-336 p., 15f,40.

M. Macdonell, dont les travaux sont bien connus de tous ceux qui

s'occupent d'études védiques, s'est acquis un nouveau titre à notre reconnaissance par l'édition qu'il vient de donner de la Brhaddevatâ, attribuée à Çaunaka, « Sommaire des divinités et des mythes du Rg-Veda ».

Cet ouvrage est étroitement apparenté aux « anukramanî », ou index des auteurs, des divinités et des mètres du Veda ; M. Macdonell est particulièrement familier avec cette branche auxiliaire des textes védiques ; son édition de la *Sarvânukramaṇî* du Rg-*Veda*, qui date déjà de 1886, est justement réputée. On ne s'étonnera pas qu'il ait réuni dans la présente édition de la Brhaddevatâ tout ce qui pouvait la rendre définitive au point de vue du texte et pratiquement utile pour les études védiques.

Il a collationné toutes les sources manuscrites existantes, soit 16 manuscrits, dont il a eu 9 sous les yeux et dont les 7 autres étaient connus par l'apparat de l'édition de Râjendralâla Mitra, dans la *Bibliotheca Indica* ; il y a ajouté la collation de 7 manuscrits de la *Nîtimañjarî*, qui cite environ 180 vers de la Brhaddevatâ ; il critique judicieusement la valeur respective des sources, établit la filiation des manuscrits et les classe en deux groupes, représentant deux recensions : la plus longue, vraisemblablement plus ancienne, contient 133 vers qui manquent dans la plus courte ; celle-ci, en revanche, en renferme 18 qui ne figurent pas dans la première. M. Macdonell fait état des deux recensions, car ni l'une ni l'autre ne peut passer pour représenter la Brhaddevatâ originale. Si le texte de la première est plus complet, le texte de la seconde, dans les parties communes, est meilleur et plus conforme en général aux quelque cinquante citations de la *Brhaddevatâ* qu'on trouve dans le commentaire de *Sadguruçisya* sur la *Sarvânukramanî* ; néanmoins *Sadguruçisya* cite des passages propres à la recension la plus longue et, une fois, un passage qui ne se rencontre même pas dans tous les manuscrits contenant cette recension ; Sâyana cite aussi la *Brhaddevatâ* dans son commentaire du *Rg*-Veda et présente quelquefois une leçon particulière dans des passages où les deux recensions sont concordantes. Ces faits permettent, je crois, de supposer l'existence d'une troisième recension, différente de l'archétype commun des deux que nous possédons. En tous cas, l'utilisation judicieuse de toutes les sources manuscrites, le soin avec lequel M. Macdonell a relevé tous les passages de la *Brhaddevatâ* cités dans d'autres œuvres, notamment la *Nîtimajarî* et *Sadguruçisya*, la probité philologique avec laquelle il a pratiqué les corrections indispensables, lui permettent de donner un texte éclectique dont la teneur présente le plus haut degré de probabilité qu'il soit possible d'atteindre en pareille matière.

Il y a joint une traduction littérale qui se moule admirablement sur la tête, des notes nombreuses qui attestent une profonde connaissance de la littérature védique et de ses entours, et sept index ; des pratîkas (débuts de stances) du *Rg*-Veda cités dans la *Brhaddevatâ* ; des autorités dont l'opinion y est mentionnée ou discutée ; des hymnes du *Rg*-Veda avec les divinités auxquelles appartiennent chaque hymne ou partie d'hymne ; des mythes rapportés par la *Brhaddevatâ* ; des passages cités dans d'autres œuvres ; des passages comparables qui se trouvent dans le *Naighantuka*, le *Nirukta*, l'*Ârsânukramanî*, l'*Anuvâkânukramanî*, le *Rgvidhâna*, la *Sarvânukramanî*, *Sarvânukramanî* de la *Vâjasaneyi Samhitâ* de Kâtyâyana, la *Bhagavadgîtâ* et l'*Abhidhânacintâmani* de Hemacandra ; enfin des mots et des noms propres sanscrits. L'abondance et la sûreté de l'information font de ces deux volumes un auxiliaire précieux de nos études ; la belle ordonnance des matières, jointe à la clarté et même au luxe typographique auxquels nous a habitués la « Harvard Oriental Series », en faciliteront grandement l'usage. L'édition de Râjendralâla Mitra, vieille de près de quinze ans, incommode, déparée par des fautes nombreuses, des lacunes et un regrettable manque de critique dans le choix des sources, peut disparaître de nos bibliothèques.

Il est regrettable que M. Macdonell n'ait pas cru devoir étendre davantage son introduction et en faire une étude d'ensemble de la *Brhaddevatâ*. L'histoire des écoles est à écrire : il serait du plus grand intérêt, dans un travail général, de coordonner et de confronter les enseignements des écoles dont il nous reste des œuvres et aussi les opinions des vieux maîtres, qu'on y trouve si souvent citées et discutées. Sans doute apparaîtrait une remarquable continuité de doctrine et peut-être, en remontant des enseignements plus modernes jusqu'aux maîtres les plus anciens, serions-nous tentés de juger encore plus abrupt le fossé qui nous semble séparer les conceptions des *rsis* et l'esprit des écoles. Mais d'abord il y aurait grand profit pour l'histoire du védisme à dépouiller les vieux maîtres des sciences auxiliaires du Veda de cette physionomie quasi-légendaire que leur a imposée la piété scolastique et à préciser, dans un tableau d'ensemble où seraient relevées les particularités de chacun, le caractère et l'orientation de leurs enseignements. Ensuite nous devons tenir le plus grand compte de leurs indications quand nous interprétons le *Rg*-Veda ; la manière dont ils comprennent le sens des hymnes et les intentions de leurs auteurs a beau nous paraître la preuve d'une inintelligence complète, il faut bien avouer que leurs explications sont parfois d'une convenance singulière, qu'ils nous donnent la clef de

plus d'un mythe obscur et qu'en somme, ils sont les représentants authentiques d'une tradition qui remonte vraisemblablement très haut; rien, sinon notre propre interprétation des hymnes, ne nous autorise à supposer entre eux et les auteurs d'une partie au moins du *Rg*-Veda un intervalle assez grand pour que toute communauté de vues ait disparu entre les *r*sis et leurs exégètes indigènes. Il y a plus d'une couche de textes dans le *Rg*-Veda : les uns ne se laissent que très péniblement, par des artifices indéfendables, ramener aux théories des écoles en matière de rituel et de théologie ; les autres en paraissent directement inspirés. Creuser un abîme entre le *Rg*-Veda et la tradition scolastique, c'est en réalité le creuser entre des hymnes admis à titre égal dans le texte védique, quelquefois entre les parties d'un même hymne ; en présence de telles difficultés nous ne saurions priver l'exégèse interne du *Rg*-Veda de ses adjuvants externes pour lui donner comme base unique nos théories sur la religion védique. Non moins grand est le profit à tirer des travaux des écoles pour l'histoire de la sa*m*hitâ du *Rg*-Veda, sur laquelle Bergaigne et M. H. Oldenberg ont déjà jeté une vue si profonde; si jamais on la mène à bonne fin, ce sera en ajoutant à l'étude interne du recueil actuel tout ce que nous avons le droit d'inférer des traces que l'existence de diverses recensions a laissées dans les ouvrages indigènes.

Un livre comme la B*r*haddevatâ a donc son principal intérêt dans les renseignements que nous en pouvons tirer et sur l'évolution des doctrines indigènes et sur la constitution du *Rg*-Veda. Il demande à être rattaché à ses tenants et à ses aboutissants. On trouve dans l'introduction de M. Macdonell deux courts, mais substantiels chapitres sur la date et l'auteur de la *Brhaddevatâ* et sur la position intermédiaire qu'elle occupe entre le *Nirukta* de Yâska et la *Sarvânukramanî* de Kâtyâyana. Elle emprunte au premier et prête à la seconde. Kuhn autrefois[1] l'avait déjà remarqué; les preuves qu'en fournissent les tableaux de concordance dressés par M. Macdonell mettent ce point hors de conteste ; si cette constatation ne nous fournit pas la date de la *Brhaddevatâ*, elle permet au moins de la classer dans une série chronologique, ce qui est après tout l'essentiel. L'attribution de l'œuvre à Çaunaka soulève des difficultés : d'une part l'auteur parle quelquefois de lui-même en employant la première personne ; d'autre part il cite Çaunaka en compagnie d'autres maîtres et lui donne le titre d'âcârya : il n'est guère admissible que Çaunaka se nomme ainsi lui-même. Mais il est certain qu'à une ou deux exceptions près — et

1. *Indische Studien*, I, 101-120.

encore sont-elles discutables — ce sont les opinions de Çaunaka qui sont enseignées. Attribuer à un maître un ouvrage sorti de son école n'a rien que de naturel dans les mœurs littéraires de l'Inde; tout le monde accordera volontiers à M. Macdonell que l'auteur est un disciple de l'école de Çaunaka. Qu'il soit de très peu postérieur à Çaunaka, qu'il faille le placer au début du IVe siècle avant notre ère, c'est une opinion plus discutable. Étant prouvé que la *Brhaddevatâ* est antérieure à la *Sarvânukramanî*, la date de cette dernière nous fournirait un terme, si nous la possédions; M. Macdonell a tenté autrefois[1] de démontrer que la *Sarvânukramanî* est antérieure à la grammaire de Pâ*n*ini, un des rares ouvrages sur lequel nous possédions des données chronologiques solides, mais le procès reste pendant.

Quoi qu'il en soit, la B*r*haddevatâ paraît relativement ancienne si l'on considère sa forme si différente de celle des sûtras, et la parenté remarquable qu'y présentent les récits mythiques avec certains de ceux qui semblent des plus anciens dans le *Mahâbhârata*[2]. Mais en même temps il est impossible de ne pas être frappé de ce qu'un pareil ouvrage suppose de travaux antérieurs: ce n'est pas assez de dire qu'il eût été impossible sans le *Nirukta*; il n'inaugure ni une doctrine ni une méthode; il suppose une longue suite de travaux et de discussions d'école qui ont fini par faire porter les différends entre les maîtres sur les plus menues divergences. L'auteur de la *Brhaddevatâ* ne crée même pas le cadre de son exposé; il emprunte celui d'une anukramanî qui paraît traditionnel[3], quitte à l'accommoder aux fins qu'il a en vue.

1) Dans l'introduction à son édition de la *Sarvânukramanî*, p. VIII.

2) Ressemblance générale de style et aussi de détails légendaires. Ainsi la version que donne la *Brhaddevatâ* de la légende de Trita (III, 132 sq.) se rapproche beaucoup de celle que donne le *Mahâbhârata* (IX, 36, 7 sq.) tandis qu'elle s'oppose par plusieurs détails essentiels à celle que raconte Sâyana (ad *R.-V.* I, 105), rapportant, dit-il, la tradition des Çâ*t*yâyanins, et dont on trouve l'analogue dans le *Jaiminîya Brâhmana* (Oertel, *J. A. O. S.*, XVIII, p. 18); c'est la version de la B*r*haddevatâ et du Mahâbhârata qui explique le mieux les allusions contenues dans R.-*V.* I, 105 et même X, 8, 7-8. Une comparaison complète des légendes communes au Mahâbhârata et à la Brhaddevatâ rendrait de grands services. Sieg (*Die Sagenstoffe des Rg-veda und die indische Itihâsatradition*) a touché cette question. M. Macdonell (p. XXIX) n'accorderait pas que la *Brhaddevatâ* ait pu faire des emprunts au *Mahâbhârata*; s'il assigne à la *Brhaddevatâ* une date fort ancienne, il fait par contre redescendre le *Mahâbhârata* très bas.

3) Probablement celui d'une *Devatânukramanî* citée par Sadguruçisya et nous ne possédons pas; elle paraît avoir été un simple index des divi[illegible] (V. Macdonell, p. XXVIII).

Or, son objet semble moins de donner un simple catalogue des divinités auxquelles appartiennent les hymnes que de discuter les attributions contestées ou douteuses et de fournir à l'occasion une version nouvelle de certains mythes destinée à étayer ses explications. De là de gros défauts apparents de composition : il faut briser le cadre trop rigide de l'anukramanî quand il y a lieu de grouper les hymnes de même nature pour donner une explication d'ensemble ou les comparer entre eux ; puis l'énumération des divinités selon l'ordre des hymnes reprend, amenant des répétitions inévitables ; les récits mythiques, trop peu nombreux à notre gré car ils nous sont particulièrement utiles, sont gauchement intercalés avant l'hymne ou la série d'hymnes auxquels ils sont afférents, et donnent à l'ensemble un caractère décousu et hybride. Le développement est très inégal ; tantôt les indications sont excessivement sommaires, tantôt complaisamment étendues. C'est qu'il s'agit moins pour l'auteur d'être complet — quoiqu'il se pique de l'être — que de compléter et de rectifier ; il veut avant tout préciser et justifier les divergences de son école par rapport aux autres maîtres ; on a remarqué depuis longtemps l'originalité de ses versions en matière de mythes védiques [1] ; presque chaque page mentionne des discussions au sujet des divinités qu'il faut regarder comme afférentes à chaque hymne. L'ouvrage n'est pas le point de départ d'une doctrine ; il est la résultante de longues périodes, de siècles peut-être de controverse scolastique ; il serait imprudent de lui assigner une date trop ancienne.

L'autorité contre laquelle polémique surtout l'auteur de la *Brhaddevatâ* est celle de Yâska. Tout en prenant pour base l'enseignement du *Nirukta* [2], il le critique sur de nombreux points de détail : théorie de l'origine des noms [3], analyse des mots [4], où il cherche à Yâska des querelles subtiles, souvent sur des étymologies (les siennes d'ailleurs ne valent pas mieux à nos yeux, étant inspirées par la même méthode), sur l'attribution des hymnes à telle ou telle divinité. En théologie il est conservateur ; il en reste à la théorie des trois Agnis : terrestre (Agni), médian (Jâtavedas), céleste (Vaiçvânara), d'où la triade divine Agni, Indra, Sûrya, par rapport à laquelle il classe tous les dieux dans son introduction. Il fait

1) Voir notamment Sieg, *loc. c.* et (Pischel)-Geldner, *Vedische Studien.*

2) Il a sur l'enseignement de *Yâska* une autre source d'information que le *Nirukta*; ainsi VII, 92-93, il combat une opinion de *Yâska* dont on ne trouve pas trace dans le *Nirukta.*

3) I, 23 sq.

4) II, 107 sq.

leur part aux nouveautés admises : « De l'être et du non-être le principe est Prajâpati, car il est le Brahma éternel qui, bien qu'impérissable, est exprimable par la parole[1] ». Mais il se refusera à en tirer la conséquence que les noms de toutes les divinités peuvent appartenir à Prajâpati, car « la tradition veut qu'il n'en possède que huit et c'est sous ces noms seulement que des sacrifices et des oblations lui sont offerts[2] ». Son éclectisme prudent ne va pas jusqu'à admettre des opinions contraires à la tradition quand celle-ci s'appuie sur les usages liturgiques. D'ailleurs c'est le rituel qu'il invoque comme argument suprême dans les cas difficultueux ; pour si importante qu'il tienne la connaissance des divinités fondées sur l'étude des formules, il avoue expressément qu'elle doit se subordonner dans tous les cas aux règles du rituel, qui fait loi ; quand il y a désaccord apparent entre le rite et les indications qu'on tire des formules, c'est le rite qui a raison[3]. Il est visible que dès longtemps les rites sont minutieusement fixés et qu'ils commandent les spéculations théologiques beaucoup plus qu'ils ne s'inspirent d'elles.

Néanmoins la *Brhaddevatâ* insiste sur cette idée que la science des ritualistes, à elle seule, est insuffisante; il est nécessaire de lui adjoindre la connaissance des hymnes et des divinités qui y sont afférentes : « Qui connaît les stances (du *Rg*-Veda) connaît les dieux, qui connaît les formules sacrificatoires connaît les sacrifices... Qui connaît les divinités des formules (mantrânâm)... les dieux agréent son oblation, mais ils n'agréent pas celle de qui les ignore[4]... En murmurant une prière, en offrant une oblation il faut avoir présents à l'esprit le *ṛsi*, le mètre et la divinité ; si l'on se trompe sur l'attribution on est privé de leur fruit[5] ». Malheur est prédit à qui se mêle d'enseigner les formules ou même de les réciter sans avoir cette connaissance[6]. C'est là érudition de hotars versés en étymologie, métrique et mythologie. Il semble qu'ils aient eu à protéger leur science contre l'indifférence des praticiens du sacrifice. Cette science apparaît comme singulièrement vaine et artificielle, mais elle leur donne au moins le mérite d'être les gardiens de la pureté du texte canonique ; à ce titre ils ont une égale sollicitude pour toutes les parties du *Rg*-Veda, même pour celles que de

1) I, 62.
2) III, 72-74.
3) V, 94-96.
4) VIII, 130-131.
5) VIII, 134.
6) VIII, 136.

simples ritualistes négligeraient, comme hors d'usage. Aussi veulent-ils coûte que coûte répartir sur leurs deux chefs de prière et de louange d'une divinité déterminée toutes les stances du *Rg*-Veda, même les plus rebelles à une classification de ce genre ; qu'il s'agisse du dialogue de Viçvamitra et des rivières[1], de l'hymne du joueur[2], leur puérile ingéniosité a toujours une explication prête. Pour reconnaître que les réalités du texte ne peuvent s'accommoder à un cadre si rigide, il faut ou que la tradition les y force[3], ou que vraiment la difficulté soit insurmontable[4]. En regard d'un pareil ouvrage, l'époque où les *rsis* « voyaient » leurs formules paraît bien lointaine ; plus on voudrait le faire remonter haut, plus il faudrait la faire reculer dans le passé.

Sur la position de la *Brhaddevatâ* à l'égard de notre recension du *Rg*-Veda, on trouvera dans les notes de M. Macdonell une ample moisson de renseignements et de références. L'ordre dans lequel la *Brhaddevatâ* range les groupes d'hymnes dans le 1er *mandala* du *Rg-Veda* a été discuté par M. Oldenberg dans ses Prolegomena[5] ; il n'y avait pas à y revenir pour l'instant. Mais on appréciera les renseignements nouveaux qu'apporte M. Macdonell sur les Khilas (suppléments) du *Rg-Veda* dans la *Brhaddevatâ* (chap. 15 de son Introduction). Elle en mentionne 37, que la *Sarvânukramaṇî*, quoique si étroitement apparentée à la *Brhaddevatâ*, laisse de côté, et dont 7 seulement se retrouvent parmi ceux qu'on lit dans les éditions du *Rg-Veda* d'Aufrecht et de Max Müller. Des trente autres une vingtaine seulement sont mentionnés dans divers ouvrages védiques ; le reste n'est connu jusqu'ici que par la *Brhaddevatâ* M. Macdonell (p. xxx, n. 8) pense que ces 37 Khilas sont la matière additionnelle de la recension des *Bâskalas* que suit la *Brhaddevatâ* et qu'ils doivent former huit groupes : ce seraient les huit hymnes que les *Bâskalas* passent pour avoir eu de plus que les *Çâkalas*. D'autre part M. Macdonell a eu entre les mains une copie exécutée par feu Wenzel d'une collection de 89 Khilas qui se trouve dans un manus-

1) *Ṛg-Veda*, III, 33.

2) *Ṛg-Veda*, X, 34 ; pour ce dernier hymne les divinités sont les dés !

3) Ex. : *Bṛh. Dev.*, IV, 117-118 admet que *Ṛ-V.* III, 53, 21-24 renferme des imprécations : on s'en sert comme d'incantations magiques.

4) Ex. : *Bṛh-Dev.*, IV, 63-64, à propos de *Ṛ-V.*, I, 191 : l'hymne est ésotérique ; deux explications sont proposées ; quant à la dernière stance l'auteur avoue n'en pouvoir déterminer le caractère.

5) *Die Hymnen des Rigveda*, B. I *Metrische und textgeschichtliche Prolegomena*, pages 258 sq. et 496.

crit du *Rg*-Veda acquis au Cachemire par Bühler : cette collection contient presque tous les Khilas connus par ailleurs, avec d'autres nouveaux ; elle est partagée en 5 adhyâyas subdivisés en vargas ; chaque adhyâya est précédé d'une anukramanî régulière indiquant le pratîka, le *rsi*, la divinité et le mètre des hymnes. A supposer que les 37 Khilas mentionnés par la *Brhaddevatâ* représentent vraiment la matière additionnelle de la *Bâskala-çâkhâ* — ce qui n'est que possible —, il n'en faudrait pas conclure que le surplus ait jamais fait partie du canon d'autres écoles aujourd'hui perdu. Il est peu vraisemblable qu'on ait dépouillé diverses collections canoniques pour en extraire toutes les parties non communes et en former une sorte de *Rg*-Veda additionnel. La découverte d'une collection de ce genre prouverait plutôt l'existence d'un certain nombre de textes flottants qui n'étaient jamais entrés dans aucun canon authentique du *Rg*-Veda, soit à cause de leur modernité — évidente dans plusieurs cas —, soit parce que ce ne sont que des variantes de textes figurant dans d'autres Vedas et n'appartenant pas légitimement au cycle du *Rg*. Au surplus la question a été très clairement exposée par M. Oldenberg[1] ; pour apprécier quels éléments nouveaux apporte à la discussion cette nouvelle collection de Khilas, il convient d'attendre qu'elle ait été intégralement publiée, comme M. Macdonell semble donner l'expoir qu'elle le sera.

Qu'il me soit permis, en terminant, de rendre encore une fois hommage au beau travail de saine philologie védique que nous a donné M. Macdonell ; il fait honneur à la science anglaise.

Félix LACÔTE.

Die Reden Gotamo Buddho's, *aus der Sammlung der Bruchstücke Suttanipâto des Pâli-Kanons* übersetzt von Karl Eugen NEUMANN. — Leipzig, Barth, 1905, 1 vol. gr. in-8° de XII-412 p. — 20 M.

Le Sutta-Nipâta est le cinquième des recueils qui composent le Khuddaka-Nikâya, cinquième et dernière partie du Sutta-Pitaka qui forme la seconde série de la collection du canon pâli. Comme son nom l'indique, il se compose de fragments où l'on ne saurait chercher un exposé suivi de doctrine. C'est à d'autres collections qu'il faut s'adresser

1) *Prolegomena*, p. 503 sq.

pour trouver des enseignements détaillés. M. Neumann invite le lecteus de sa traduction à avoir sous la main surtout le Majjhima-Nikâya[1], dont souvent telles stances du Sutta-Nipâta rappellent de longs développements. Nous n'avons ici, pour employer le style imagé de M. Neumann, que les couronnements, les chapiteaux, non les bases et les colonnes de l'édifice; il faut cependant les rétablir, si nous ne craignons pas notre peine, pour avoir du plan d'ensemble une vue adéquate, et admirer la majesté du monument.

La poésie du Sutta-Nipâta, quoique souvent verbeuse est assez simple et forte. Il a sur d'autres recueils l'avantage d'avoir mieux échappé aux interpolations, d'être moins entaché de pathos; les « fresques » y sont moins revêtues de « vernis criard. » On comprend que M. Neumann ait cédé à la tentation de le traduire en vers. Je serais mal venu à lui dire qu'une bonne traduction littérale en prose eût mieux fait notre affaire, car la version qu'il en donne est fort exacte, c'est-à-dire aussi exacte qu'on peut l'exiger d'une traduction en vers (l'allemand s'y prête bien mieux que le français) et qu'on peut l'attendre d'un homme qui possède à fond son texte et qui s'est assimilé par une longue fréquentation la plus pure essence philosophique de la doctrine. Tout au plus lui reprocherai-je d'avoir un peu modernisé l'allure générale du style : il n'ignore aucune des ressources de la langue contemporaine; il a apporté dans sa traduction son goût pour le style un peu apprêté dont il use quand il écrit pour son propre compte; mais on ne saurait voir une trahison, même légère, dans le soin qu'il prend de remédier par le fini des détails, à la lourdeur didactique de plus d'une stance. M. Neumann se félicitera si, en donnant de son modèle une image si soignée, il fait aimer davantage un original qu'il a copié avec tant d'amour.

M. Neumann est un enthousiaste : dans l'étude du canon pâli il ne cherche pas seulement des données nouvelles pour l'histoire du bouddhisme, mais un aliment pour le cœur et l'intelligence de l'homme en mal de métaphysique. N'en concluez pas qu'il ne s'adresse pas aux professionnels; son érudition est vaste et précise : l'abondance et la variété de ses notes, les références nombreuses anx autres parties du canon pâli et aussi à la littérature brâhmanique, surtout aux Upanisads, en donnent bon témoignage. Mais il ne lui suffirait pas qu'on

1) Traduit également par M. Neumann : *Gotamo Buddho's Reden, aus der Sammlung Majjhimanikâyo des Pâli-Kanons.* Leipzig, 1896. Il renvoie fréquemment aussi à sa traduction des *Thera-* et *Therîgâtha : Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddho's*, Berlin, 1899.

louât en lui des qualités d'érudit. Son principal objet, celui qu'il nous exhorte à poursuivre, c'est de goûter la beauté philosophique de la doctrine et de la poésie qu'elle a inspirée. Aussi ses notes ne s'adressent-elles pas exclusivement au philologue et à l'historien mais à tous les lecteurs cultivés en quête de belles doctrines philosophiques; ce sont notes d'un homme de goût, de lectures nombreuses et variées, qui relève tout ce que ses souvenirs lui fournissent de rapprochements chez les anciens et les modernes; j'imagine qu'il ne lit rien sans souligner au passage tout ce qui rappelle le cher enseignement bouddhique dont il est plein. Anaxagore, Empédocle, Démocrite, Théognis, Platon et Aristote, et aussi Diogène et Marc-Aurèle et combien d'autres défilent dans ses notes (il n'accentue pas les textes, et se contente même de noter un esprit par-ci, par là; pardonnons ce péché véniel!); Virgile, Horace, Pétrone, Lucrèce, voire Ennius arrivent à la rescousse; nous saluons au passage de vieilles connaissances : « Sed fugit interea, fugit irreparabile tempus — ... Genus irritabile vatum. — Omnes eodem cogimur... », sans oublier l'inévitable « Et quasi cursores... » Les modernes ont fourni leur appoint : Gœthe et Shakespeare, et Kant, et Nietzsche et Pope et Léopardi, sans compter les peintres et les musiciens[1].

Pourquoi pas, après tout? Il n'est pas défendu de montrer les mêmes préoccupations morales ou métaphysiques obsédant les esprits de tous les temps, les mêmes solutions imaginées s'exprimant quelquefois par les mêmes formules. Je crois bien que pour M. Neumann plus d'un philosophe et d'un artiste s'est trouvé à certains jours bouddhiste sans le savoir; cela n'a rien d'étonnant si l'on fait du bouddhisme une pure doctrine philosophique. On a incontestablement le droit de le voir sous cet angle; mais M. Neumann n'admet pas que le bouddhisme authentique ait pu aussi être autre chose, même originairement. Il y aurait beaucoup à dire sur ce point; mais ce n'est pas le lieu d'instituer une controverse qui n'aurait du reste aucune chance d'amener M. Neumann à transiger. En somme son livre ne peut que contribuer à faire connaître et aimer la pensée indienne; c'est déjà un beau résultat. Je lui souhaite beaucoup de lecteurs et je ne doute pas que les zélateurs allemands du bouddhisme ne lui donnent dans leur bibliothèque la place distinguée dont il est digne.

F. LACÔTE.

1) La littérature française est moins favorisée; en revanche M. Neumann est bien au courant des travaux des savants français et leur rend dans ses notes de justes hommages.

RAI BAHADUR LALA BAIJ NATH. — **Hinduism, Ancient and Modern,** *as taught in Original Sources and Illustrated in Practical Life.* — New Edition, revised and enlarged. — Meerut, Vaishya Hitkari Office, 1905, 1 vol. in-8° de xx-344 p.

A l'origine cet ouvrage se composait pour la majeure partie d'un remaniement des communications faites par l'auteur au Congrès des Orientalistes de Paris (1897) sur la philosophie de l'advaita (monisme) et au Congrès de Rome (1899) sur la situation religieuse de la société hindoue. Il arrive à sa seconde édition, remanié et plus que doublé en étendue ; mais le plan et les visées restent les mêmes. M. Baij Nath s'adresse à un double public, européen et hindou : au premier il veut présenter sous un jour favorable un tableau sommaire de l'hindouisme ancien et moderne ; chez le second il veut éveiller l'amour du glorieux passé de l'Inde, le désir de réaliser l'unité spirituelle de la nation, la conscience des maux dont souffre la patrie et la volonté de les guérir ; à tous il veut prouver que le Vedânta est historiquement la plus orthodoxe des métaphysiques, qu'elle reste la plus satisfaisante pour le penseur et la plus salutaire par la nation, qu'en communiant en elle les individus et le pays assureraient leur régénération. Nous accorderons de grand cœur à des ambitions si généreuses la sympathie que réclame l'auteur. Mais à vouloir tant embrasser en un seul volume, le moindre des risques qu'il coure est d'être superficiel ; il ne s'en défend pas, s'adressant au grand public. Un plus grave inconvénient est d'associer constamment — non sans quelque contradiction — le panégyrique du passé à la critique souvent acerbe du présent, tout en montrant, fort justement, combien ce présent a de profondes racines dans le passé. En outre il n'est pas facile à M. Baij Nath de donner à ses compatriotes des leçons méritées, en évitant cependant d'inspirer au lecteur européen une idée défavorable de l'état actuel de la religion et de la société dans l'Inde ; il eût peut-être mieux valu oublier le lecteur européen ; le livre nous eût donné une impression plus franche.

Après une introduction où sont sommairement exposées la chronologie traditionnelle et la série des livres sacrés depuis le Veda jusqu'aux Tantras, l'ouvrage comprend quatre parties : 1° Vie sociale et individuelle (castes, sacrements, éducation, mariage, condition des personnes, pratiques religieuses individuelles etc.) — 2° Religion : histoire sommaire des croyances religieuses dans l'Inde, depuis les temps védiques

jusqu'à la moderne Brahma samâj ; revue des dieux de l'hindouisme actuel ; exemples de héros anciens et modernes ; définition de l'idéal où il faut tendre — 3° Philosophie : résumé des systèmes indigènes aboutissant à la glorification du vedânta ; le monde, l'âme individuelle et Dieu dans le système vedantique; la loi du karman ; le souverain bien ; le vedânta pratique dans la vie de chaque jour — 4° La vie après la mort[1]. — En appendice cinq articles détachés dont trois sont des réimpressions.

Les exposés historiques et dogmatiques sont les parties les moins originales ; nous n'avons rien à en tirer. L'auteur déclare avoir profité des critiques des savants européens, mais avoir gardé une juste mesure entre les hypothèses de la science occidentale et les enseignements de la tradition ; nous continuerons à trouver que sa balance penche beaucoup trop du dernier côté. En matière de chronologie, de critique historique et d'interprétation il s'en tient à la tradition orthodoxe. Exemples : le Veda, d'abord un, puis divisé en quatre sections et subséquemment en branches par suite des vicissitudes du peuple aryen, remonte à une antiquité fabuleuse, la smṛti, aussi bien que la çruti, est placée très haut; Pâṇini est du XIVe ou XVe siècle avant notre ère ; le Mahâbhârata, sauf interpolations, a été réellement composé par Vyâsa; Râma florissait dans l'âge tretâ ; lui et Kṛṣṇa et tous les héros épiques sont des personnages parfaitement historiques ; « we cannot therefore say that Hinduism has no history ! » M. Baij Nath avertit loyalement le lecteur que la science occidentale n'admet rien de tout cela ; abstenons-nous donc de lui faire des reproches qu'il connaît d'avance[2].

L'intérêt de son livre est ailleurs, dans cet ardent désir de voir réalisée l'unité morale de l'Inde qu'il exprime souvent avec éloquence. L'exposé historique n'a pour but que d'encadrer une série de peintures de l'Hindou antique, idéalisé par l'épopée, et de surexciter par là l'émulation des modernes. L'état social et religieux de l'Inde antique est décrit — d'après la littérature sacrée — pour faire honte aux contemporains de leur abaissement. L'auteur met le doigt sur des plaies : multiplicité des castes, mariages précoces, vaines pratiques religieuses, toutes méca-

1) Il ferait bien d'en supprimer l'avant-dernier chap. : il a tort de croire que nous accordions le moindre crédit aux rêveries de Louis Figuier.

2) Je me demande où il a pris cet extraordinaire argument à l'appui de la sainteté du Gange (p. 166) : « European chemists declare that is *the* one water which does not admit of multiplication of unhealthy microbes » ?

niques, ignorance et superstition, absence d'esprit national. Il s'attache à montrer que l'Inde antique était exempte de ces maux. Là nous ne pouvons pas toujours le suivre : le désir de réformer sans rompre avec le passé l'amène à solliciter quelque peu les textes ou à préconiser des solutions timides. Ainsi, il juge sèvèrement le système des castes, y voit le grand obstacle à la formation d'un esprit national, mais en même temps il l'excuse, le compare faussement à nos distinctions de classes, tâche de prouver par des rapprochements de textes que dans le Mahâbhârata et Manu il n'est pas donné comme rigide, se borne à demander que les castes accordent plus facilement le connubium à leurs inférieures hiérarchiques, que les voyages outre-mer soient permis à qui justifie de ses motifs; au fond le système, étant traditionnel, lui tient à cœur. Ce réformateur parle souvent le langage d'un conservateur[1]. Il est plus hardi quand il n'est pas lié par la tradition; il condamne sévèrement tout ce qui n'est que purânique et tantrique; sauf exception, cela « cannot be said to represent a healthy state of the national mind ». L'état normal de la pensée indienne, pour lui, est le vedantisme. Il le voit dans le *Rg*-Veda, dans les Brâhma*n*as et les Upanisads, dans le bouddhisme; de l'époque des Purâ*n*as date le divorce entre la religion populaire et l'esprit vedantique. Soit; mais s'il est vrai que l'Hindou soit trop peu préoccupé des choses de ce monde par suite d'une inquiétude morbide de son bonheur dans l'autre (p. 184), le Vedânta le poussera-t-il à l'action pratique? Est-il propre à surexciter les énergies nationales? L'auteur ordonne tout son exposé pour montrer que le Vedânta est une école d'énergie. Renoncer à l'action n'est l'affaire que d'une minorité d'âmes contemplatives. Le Vedânta pratique n'est pas une religion de moines et d'anachorètes, mais d'hommes d'action, dont le type est Râma. La Bhagavad-Gîtâ est invoquée à l'appui, et justement : pour les hommes ordinaires le renoncement consiste non à s'abstenir des œuvres, mais à les accomplir sans visées égoïstes. En somme le Vedânta enseigne l'altruisme et l'action désintéressée. L'auteur a beau jeu quand il compare le dévouement au devoir des héros épiques avec l'égoïsme des jeunes indigènes qui sortent des écoles anglaises, sans foi ni loi; le thème ne nous est que trop connu! Passons là-dessus; il reste à constater combien le Vedânta est vivant et comme il s'efforce de s'accommoder aux

1) Il donne la France en exemple du danger qu'il y a à rompre brusquement avec son passé; le résultat c'est que « the French are now less prosperous as a nation than they were before ». Nous lui laissons cette opinion pour compte.

nécessités de l'action moderne. Pour les âmes d'élite il aboutit à une manière de stoïcisme appuyée sur une métaphysique fort acceptable; pour les autres, il offre l'avantage de pouvoir embrasser les formes inférieures de la dévotion populaire et leur donner un sens moral. Il est bien curieux de voir qu'il inspire un patriotisme ardent en même temps que l'amour de l'humanité. La préface qu'a écrite pour ce livre le « svâmi » Rama Tiratha Ji Maharaja, lyrique, d'une éloquence nourrie de la Bhagavad-Gîtâ, en donne un bien significatif exemple. Cet ancien professeur de mathématiques, après plusieurs années de retraite dans l'Himâlaya en compagnie des Upanisads, s'est attelé à la besogne de secouer l'apathie de ses compatriotes ; comme le Bouddha ou Mahâvîra le Jina, il n'a pas voulu faire son salut tout seul ; mais en faisant le salut des âmes il veut surtout assurer celui du pays dont le Vedânta lui enseigne l'identité avec sa propre personne[1].

FÉLIX LACÔTE.

R. L. OTTLEY. — **The Religion of Israel.** *A historical sketch.* — Cambridge, at the University Press, 1905, 1 vol. in-8°, 227 pages. Prix : 4 s.

Notre ouvrage pousuit le but avoué de réconcilier la foi à la révélation avec les résultats de la critique moderne. Mais cela n'empêche pas l'auteur de procéder d'une manière vraiment historique, comme le sous-titre de son livre le promet. Le premier chapitre déjà, consacré à la religion primitive des Sémites, en fournit la preuve. M. Ottley part de l'idée fort juste que les récits de la Genèse concernant les patriarches ne sont pas de l'histoire pure, mais le reflet des conceptions d'Israël à un âge beaucoup plus récent. D'un autre côté, il est persuadé que les anciens Hébreux ont en somme professé la religion des autres peuples sémitiques de leur entourage. Pour nous faire connaître les traits essentiels de leur religion, il expose donc ceux des anciens Sémites en général. Et il le fait avec un sens historique très sain. Il arrive par suite à des résultats

1) Do you wish to be a paticot? Tune yourself in love with your country and the people. Feel your unity with them... Be a genuine spiritual soldier laying down your personal life in the interest of the land... March, your country will follow... This is the lighest realization of patriotism and this is the Practical Vedanta.

fort satisfaisants, qui concordent avec ceux des savants les plus compétents dans la matière.

Nous avons seulement une critique à élever contre la conclusion générale qu'il tire de ce premier chapitre, c'est que la religion hébraïque tendait à s'élever toujours plus vers le monothéisme, tandis que la religion des autres peuples sémitiques s'abaissait sans cesse vers le polythéïsme.. Ce jugement sommaire ne nous paraît pas juste. En réalité, les prophètes d'Israël ont eu à lutter, pendant des siècles, contre la tendance invétérée de leur peuple vers le polythéisme; et chez la plupart des autres peuples qui ont pu se développer et faire des progrès dans la civilisation, nous constatons une évolution indéniable vers le monothéisme. Il faudrait enfin rompre avec la thèse enfantine qu'on a soutenue si longtemps, que la tendance vers le monothéisme que l'on rencontre chez tant de peuples, provient d'une révélation primitive, conservée d'une manière intacte chez les Hébreux et altérée partout ailleurs. L'histoire impartialement consultée prouve au cont aire qu'à l'origine le monothéisme ne se retrouve nulle part, pas chez les Hébreux non plus, mais seulement la monolâtrie, et que presque tous les peuples civilisés tendent, à un moment donné, vers des conceptions monothéistes, parce que le polythéisme satisfait trop peu la pensée réfléchie. Notre auteur subit, au moins dans quelque mesure, l'influence du faux point de vue signalé.

Touchant le Pentateuque, M. Ottley admet franchement les résultats de la critique moderne. D'après lui, la plus vieille source de ce recueil est le document jahviste, datant du IXe siècle avant notre ère ; le document élohiste date du siècle suivant; les plus anciennes parties du Deutéronome proviennent du VIIe siècle, et le Code sacerdotal, de la fin du VIe ou du commencement du Ve siècle. Notre auteur reconnaissant en outre que ces documents idéalisent grandement l'histoire du passé, il n'a plus une base solide pour nous dire en quoi consistait au juste l'œuvre de Moïse. Il ne cherche à nous en présenter que les traits essentiels. Il soutient que Moïse a sûrement délivré Israël de la servitude d'Égypte, au nom de Jahvé, et a fait de celui-ci, sans doute déjà le dieu de l'une des tribus hébraïques, le seul dieu d'Israël. Il suppose que le Décalogue et le livre de l'Alliance, tout en ne provenant pas des temps mosaïques, reflètent cependant l'esprit général du mosaïsme. Il considère surtout Moïse comme un prophète, qui a posé la base du prophétisme et du monothéisme éthiques. Tout cela est fort admissible, bien que toutes les assertions avancées ici concernant le mosaïsme, ne puissent pas être prouvées,

faute de renseignements suffisants, et n'atteignent donc qu'un certain degré de probabilité.

Le chapitre consacré à la religion israélite, à l'époque des Juges, est en somme bien conçu. Il marque, d'une manière fort vraisemblable, la transformation que subit alors le jahvisme, d'abord la religion de simples tribus nomades, qui, après la conquête de Canaan, devinrent un peuple agricole et subirent l'influence des indigènes, voués au baalisme. A notre avis, l'auteur aurait cependant mieux dû faire ressortir la transformation que subirent alors aussi les fêtes israélites. Celles-ci ont, dans l'Ancien Testament, un caractère essentiellement agricole. Elles n'ont donc pas pu exister telles quelles chez les Hébreux, avant la conquête de Canaan. Ou bien ces fêtes ont alors été nouvellement introduites, ou bien leur caractère primitif et tout autre a été transformé. Cette question importante eût mérité d'être mieux étudiée et exposée que ce n'est le cas.

Le chapitre suivant est intitulé : « Samuel et son œuvre » . En lisant ce titre, on se demande quel sera le contenu du chapitre; car on sait que nous possédons sur Samuel fort peu de renseignements vraiment historiques. Ce chapitre parle en réalité de l'ancien prophétisme en général, depuis Samuel jusqu'à Élisée, de la formation de la royauté et de son influence religieuse, de la construction du temple de Salomon, du schisme, de la religion des deux royaumes séparés, de l'invasion du baalisme tyrien, sous Achab, et de l'opposition énergique que lui fit Élie. Il est évident que le titre du chapitre est mal choisi et induit complètement en erreur sur son véritable contenu. Celui-ci laisse également à désirer. Pour caractériser la religion israélite de cette période, il y aurait eu mieux à faire que de parler seulement des faits extérieurs mentionnés ; il aurait fallu prendre en considération le contenu religieux des plus vieilles parties du Pentateuque et de quelques autres livres bibliques, provenant de cette période. Notre auteur en a sans doute été empêché, parce qu'il a déjà atttribué à Moïse les traits essentiels de la religion qui s'y exprime. Il a ainsi grandi Moïse au détriment de l'ancien prophétisme, depuis Samuel jusqu'à Élisée. C'est à ce prophétisme que nous devons assurément les plus vieux morceaux de la Bible. Et voilà pourquoi nous savons à son sujet beaucoup plus qu'on ne dit ici, tandis que Moïse nous est bien moins connu qu'il faudrait croire d'après cette exposition.

L'un des chapitres les plus importants de notre livre est naturellement celui qui se rapporte à l'enseignement des grands prophètes du VIIIe siècle. Et ce chapitre est aussi très satisfaisant. Il ne se perd pas dans des con-

sidérations abstraites à la façon des anciennes Théologies Bibliques. L'auteur montre au contraire le rapport constant qui existe entre le développement religieux d'Israël et les événements historiques contemporaines. Son seul tort semble être qu'il exagère un peu les conceptions monothéistes des prophètes de ce temps, comme il l'avait déja fait pour Moïse. D'un autre côté, il ne soutient pas absolument l'authenticité de certaines prédictions messianiques des anciens prophètes écrivains, contestée par beaucoup de critiques modernes. Il relève avec beaucoup de raison que ces prophètes, en annonçant qne le jugement atteindra, non seulement les ennemis d'Israël, comme le pensait le vulgaire, mais Israël lui-même, s'il ne pratiquait pas fidèlement les principes de la justice, ont préparé la dénationalisation de la religion israélite et l'avènement du christianisme.

Le chapitre suivant, consacré au VIIe siècle, donne nécessairement la plus large place au Deutéronome et au prophète Jérémie. Touchant le premier, il fait la remarque fort juste que ce code, émanant principalement du parti prophétique, a donné le coup de mort au prophétisme, qui avait placé la pratique de la vertu au-dessus du culte et tiré sa haute valeur de l'inspiration divine. Le Deutéronome, au contraire, accorde l'importance majeure au culte et à un code sacré. Sous cette influence, l'inspiration prophétique sera étouffée par la lettre de la Loi et le rite primera la vertu. Une autre observation très fine se rapporte à Jérémie. On sait que l'ancienne religion israélite avait un caractère essentiellement national et collectif. Jérémie le premier s'est engagé dans la voie de l'individualisme religieux. D'où cela vient-il ? De ce que Jérémie tout seul avait à lutter contre le courant général de son peuple et était obligé de s'appuyer uniquement sur son sentiment individuel pour réagir contre le puissant mouvement nationaliste qui allait conduire son peuple à la ruine.

Dans le chapitre concernant l'exil, notre auteur parle de l'enseignement d'Ezéchiel, de la rédaction deutéronomiste des livres historiques de la Bible hébraïque allant de Josué à II Rois, de la Loi de Sainteté et du second Esaïe. Il pense, comme d'autres critiques, qu'Esaïe LVI-LXVI est un produit post-exilien et qu'on ne doit attribuer au second Esaïe que les seize chapitres précédents, XL-LV. Il admet encore que le Serviteur de Jahvé, qui figure dans ces chapitres, est le noyau fidèle du peuple d'Israël et non le peuple tout entier, comme le soutiennent, par des arguments très sérieux, une série de critiques.

Notre auteur passe très rapidement sur la Restauration, ainsi que sur

l'œuvre d'Esdras et de Néhémie. Il ne se prononce pas sur les questions controversées touchant le retour des exilés et la date exacte de l'activité d'Esdras. Il parle en tout cas de ce dernier comme d'un personnage historique. Il s'étend plus longuement sur le résultat de cette période, l'introduction du Code sacerdotal et les institutions cultuelles consacrées par ce fameux code.

Passant aux influences étrangères que les Juifs ont subies dans la période suivante, M. Ottley admet que la religion perse a grandement contribué au développement de l'angélologie et de la démonologie des Juifs, ainsi qu'à toutes sortes de détails de leur eschatologie. Il mentionne également l'influence de l'hellénisme sur le judaïsme. Il caractérise, en termes excellents, le double courant qui travailla celui-ci, le courant universaliste partant des plus grands prophètes, surtout du second Esaïe, et le courant exclusif, partant d'Ezéchiel et du Code sacerdotal. Il considère comme des produits récents les Psaumes, Job et les Proverbes. Dans ces derniers, il croit remarquer l'influence de l'hellénisme. Il commet une erreur évidente, en soutenant que, vers 200 avant notre ère, les différents recueils de la Bible hébraïque existaient déjà. Car l'Ecclésiaste n'était peut-être pas encore composé et le livre de Daniel ne l'était sûrement pas. Le recueil des Hagiographes ne fut sans doute clos qu'au commencement de l'ère chrétienne.

Le dernier chapitre de notre livre n'est plus historique, comme les précédents, mais apologétique. Il doit montrer que le christianisme est l'accomplissement de la religion d'Israël et que les deux sont le produit d'une révélation divine. Il y aurait beaucoup à dire sur le procédé arbitraire et insuffisant de cette démonstration. Nous préférons remercier l'auteur de l'exposition vraiment historique de la religion d'Israël dans les chapitres précédents. Il y a nécessairement des lacunes dans ce travail de 200 pages seulement. Nous y avons signalé quelques faiblesses, auxquelles on pourrait en ajouter d'autres. Mais en somme, c'est un livre bien fait. L'auteur possède son sujet. Il admet les résultats les plus importants de la critique moderne sur les livres de l'Ancien Testament. Il montre beaucoup de sens historique. Nous ne pouvons donc que souhaiter un véritable succès à cette esquisse de la religion d'Israël. Et nous pensons que ce succès ne lui manquera pas.

C. Piepenbring.

JEAN LAJČIAK. — *Ezéchiel, sa personne et son enseignement.* — Paris et Cahors, A. Coueslant, 1905, 1 vol. in-8°, 215 pages.

Le travail que nous annonçons est une thèse de docteur présentée à la Faculté de Théologie protestante de Paris. L'auteur, persuadé qu'on ne connaît pas encore suffisamment la personne et l'enseignement d'Ezéchiel, voudrait combler cette lacune. Pour lui, ce prophète est un théologien systématique. Il se propose donc d'exposer, plus systématiquement qu'on ne l'a fait jusqu'ici, la doctrine d'Ezéchiel et de mettre en relief l'ensemble organique de sa pensée. Il divise son travail en trois parties, dont la première parle de la personne d'Ezéchiel et la seconde, de son enseignement, tandis que la troisième et dernière est une étude critique sur la personne et sur l'enseignement du prophète.

Il partage l'opinion de Klostermann et d'autres savants, d'après laquelle notre prophète était atteint de catalepsie. Il pense que cette supposition seule permet d'expliquer une série de traits tout à fait extravagants que nous constatons dans son état et sa conduite.

En opposition à Smend et à Reuss, qui ont prétendu qu'Ezéchiel n'a jamais exercé aucune activité prophétique, il soutient, non sans raison, la thèse opposée, tout en reconnaissant que la plus grande partie de notre livre ne peut pas être le résultat d'une telle activité, mais doit être considérée comme le produit d'un travail littéraire.

Nous sommes aussi d'accord avec l'auteur, quand il dépeint Ezéchiel comme pasteur, comme sacrificateur et comme écrivain apocalyptique. Par contre, nous ne pouvons plus le suivre, lorsqu'il cherche à faire également de lui un philosophe. A l'appui de cette dernière thèse, il ne peut d'ailleurs faire valoir que des arguments tout à fait insuffisants, c'est que le raisonnement, la spéculation, la réflexion, l'esprit méthodique, systématique et théorique, ainsi que le penchant à l'abstraction, jouent un grand rôle chez Ezéchiel. Mais où donc y a-t-il, dans son livre, la moindre spéculation vraiment philosophique et purement rationnelle? Nulle part. Or les autres traits mentionnés ne constituent pas encore le philosophe. D'ailleurs, ce qui prouve clairement que notre auteur est porté aux exagérations, c'est qu'il va jusqu'à dire : « Ezéchiel était un génie universel. » (Page 171.) Nous ne voudrions pas diminuer la valeur de ce prophète; mais nous pouvons tout au plus voir en lui un esprit original, non un génie et surtout pas un génie universel. Ce n'est

plus là le jugement rassis d'un historien, mais une exagération d'un panégyriste. Et des exagérations de ce genre reviennent fréquemment dans ces pages.

L'auteur relève, avec justesse, le fait qu'Ezéchiel condamne absolument tout le passé de son peuple, comme personne ne l'a fait avant lui en Israël. Mais il ne saisit pas la véritable raison de ce fait. Il pense que le prophète fut porté à dépeindre l'histoire de son peuple sous des couleurs aussi noires pour éveiller, dans l'âme de ses compatriotes, le dégoût d'un passé plein d'infidélités et le désir de changer de conduite. Le mobile principal du procédé en question doit au contraire être cherché ailleurs. Il s'agissait surtout pour Ezéchiel de justifier la conduite de Dieu à l'égard de son peuple élu et d'expliquer la catastrophe de l'exil, inconciliable avec la foi traditionnelle des Hébreux, d'après laquelle Jahvé devait protéger son peuple envers et contre tous, en vertu de l'alliance établie entre lui et Israël. L'exil ébranla cette foi dans une foule d'esprits. Et c'est pour opposer une digue à ce courant que notre prophète cherche à démontrer, avec tant d'insistance, que la culpabilité d'Israël lui a attiré le grand châtiment de l'exil. Il est étonnant que l'auteur, qui cherche à faire d'Ezéchiel un philosophe, n'ait pas assez saisi cette préoccupation dominante de son héros, où il fait un peu de philosophie de l'histoire.

Sous ce rapport, Ezéchiel a procédé comme le fera plus tard l'apôtre Paul. Celui-ci, pour démontrer qu'il n'y a de salut qu'en Jésus-Christ, dépeint tout le passé d'Israël et des peuples païens sous les couleurs les plus sombres et méconnaît entièrement les côtés lumineux que tout juge impartial est obligé d'y constater. De part et d'autre, une idée préconçue a faussé la vérité historique ou, en d'autres termes, l'histoire a été arrangée pour justifier un dogme, alors que les faits devraient toujours être consultés d'abord et servir de base aux théories doctrinales.

Notre étude, qui accorde, sous tous les rapports, une valeur exagérée à Ezéchiel, néglige de faire ressortir suffisamment sa véritable originalité, qui doit être cherchée dans l'organisation du nouveau culte. Il aurait été intéressant d'y apprendre toutes les différences qui existent entre ces projets cultuels et le culte passé et futur d'Israël. Dans ce domaine surtout, le voyant exilé a innové et exercé une puissante influence, mais que notre auteur n'a pas assez mise en relief. Au lieu de cela, il s'évertue, par exemple, à montrer la grande influence qu'il a exercée sur Jésus-Christ. Et pourquoi ? Parce que nous trouvons chez ce dernier quelques images qui figurent dans Ezéchiel, comme celle du

bon berger. Mais cette image revient dans de nombreux textes de l'Ancien Testament et de la littérature juive. Jésus n'avait donc pas besoin de l'emprunter à Ezéchiel. A cet égard déjà, le rapprochement en question est forcé et malheureux. Outre cela, notre auteur ne paraît pas avoir vu que Jésus, loin de s'inspirer d'Ezéchiel, est animé d'un tout autre esprit que le prophète. Celui-ci a en effet favorisé le ritualisme comme nul prophète hébreu; Jésus fut au contraire un adversaire acharné du ritualisme. Le rapprochement entre Jésus et Ezéchiel est donc on ne peut plus faux; les deux sont plutôt des antipodes.

Cet exemple prouve, plus que tout autre, que notre livre, qui présente beaucoup d'appréciations fort justes en renferme aussi qui ne le sont pas du tout. Sa valeur consiste surtout dans le fait qu'il expose les principaux matériaux du livre d'Ezéchiel d'une manière méthodique. Pour s'orienter à ce sujet, on trouve ici un travail préparatoire sérieux. Mais ce n'est pas une monographie complète; et les questions qui y sont traitées ne sont pas toujours présentées sous leur vrai jour.

L'auteur considère Ezéchiel comme le père de l'individualisme moral et religieux en Israël, alors que Jérémie a prôné cet individualisme avant lui. Il méconnait en général les nombreux traits que son héros a empruntés aux prophètes plus anciens, pour lui en attribuer le mérite exclusif. Il lui attribue à tort le mérite de l'universalisme et le trouve ensuite en contradition avec lui-même, son particularisme étant indéniable.

Enfin il n'a pas tenu la promesse faite au début de son livre, celle de développer l'enseignement d'Ezéchiel d'une manière organique. Car dans ce but, il ne suffisait pas de classer méthodiquement les matériaux. Il fallait aussi et surtout partir du but principal ou de la pensée centrale du livre d'Ezéchiel et montrer comment tout le reste du contenu se groupe autour de cette pensée. Or le but du prophète est surtout de défendre la gloire de Dieu et de justifier la providence divine. Son livre est, en grande partie, une véritable théodicée. Notre auteur n'a pas remarqué cela. Et voilà pourquoi le reproche qu'il fait à d'autres, d'avoir simplement juxtaposé les principaux traits de l'enseignement d'Ezéchiel, sans les avoir reliés organiquement, retombe sur lui-même. Le lien qui les unit chez lui est en effet trop artificiel. Il est emprunté à la théologie moderne plus qu'à Ezéchiel lui-même.

Malgré toutes les lacunes signalées dans cette monographie, elle pourra certainement rendre service à ceux qui veulent approfondir davantage ce qui concerne la personne et l'enseignement d'Ezéchiel. Mais

elle est loin d'être, sous tous les rapports, un guide vraiment sûr. Son style laisse aussi énormément à désirer.

C. PIEPENBRING.

WILLY STAERK. — *Sünde und Gnade nach der Vorstellung des älteren Judentums, besonders der Dichter der sog. Busspsalmen.* — Tubingue, J. C. B. Mohr, 1905. 1 vol. in-8, 75 pages. Prix : m. 1.50.

On sait que les psaumes canoniques 6, 32, 38, 51, 130, 143, sont appelés traditionnellement psaumes de pénitence. Notre auteur trouve cette désignation fort peu juste et heureuse. D'après lui, elle s'applique tout au plus aux psaumes 38 et 51. En effet, le psaume 32 spécule simplement sur la valeur de la pénitence et de la confession. Le psaume 130 se contente d'exprimer la foi au pardon. Les psaumes 6, 102 et 143 n'ont aucun rapport avec la pénitence. Pour saisir le vrai sens de tous ces psaumes, il faut donc les considérer en eux-mêmes et faire abstraction de l'opinion traditionnelle à ce sujet. C'est ce que M. Staerk cherche à faire.

Mais préablement il croit devoir se prononcer contre la tendance de certains critiques modernes qui veulent trouver, dans la plupart de nos psaumes, non l'expression des sentiments personnels des auteurs, mais celle des sentiments de la communauté juive. Il reconnaît que beaucoup de nos psaumes expriment des sentiments communs à nombre de gens pieux. Mais il n'en croit pas moins que les psalmistes parlent exclusivement en leur nom personnel et qu'ils n'ont aucunement eu l'idée de parler au nom de la communauté juive de leur temps.

Il nous semble que cette question complexe ne saurait être tranchée par de simples affirmations de ce genre. Car les critiques visés mettent des raisons sérieuses en avant, à l'appui de leur manière de voir. Si l'on veut porter la conviction dans les esprits, on ne peut donc pas faire abstraction de ces raisons, comme c'est ici le cas.

Abordant ensuite le sujet spécial de son opuscule, notre auteur se demande d'abord en quoi consiste le péché aux yeux des psalmistes. Il trouve que la réponse à cette question n'est pas facile à donner, parce que les psalmistes précisent généralement fort peu de quels péchés particuliers ils parlent. Il est cependant porté à croire que, le plus souvent, ils songent à des transgressions morales, comme cela paraît ressortir d'un certain nombre de psaumes (15, 17, 24, 39, 50). Il en tire

pourtant aussi la conclusion que la piété juive est surtout négative, qu'elle consiste principalement à éviter le mal, ainsi que les moqueurs et les impies.

Il arrive en outre à la conclusion que le Juif, tout en reconnaissant qu'il lui arrive de mal faire, n'a pas un sentiment profond et intime de son état de péché. Il n'a pas l'idée que le péché habite en lui. Il le considère comme un simple accident. Il ne se rend compte de son péché que lorsqu'il est atteint de malheur (*Ps.* 32 et 38). Celui-ci est la la mesure de la culpabilité. De là le sentiment si fréquent de la propre justice chez ceux qui ne sont pas particulièrement malheureux (*Ps.* 17, 3 ss. ; 18, 12-27), d'autant plus qu'il suffisait de se conformer extérieurement à la loi pour être juste.

A cette conception naïve et optimiste du péché et de la culpabilité, correspond la conception de la repentance et du pardon. Il suffit que le fidèle reconnaisse dans le malheur la main de Dieu et se laisse porter par là à confesser son péché, pour être sûr du pardon. La confession a donc une vertu expiatoire, simplement parce qu'elle reconnaît la justice de Dieu. Cela ressort clairement du psaume 32. A ce point de vue superficiel, on ne peut pas sentir le besoin d'être affranchi intérieurement du péché et de la culpabilité.

Nous rencontrons toutefois aussi dans le Psautier un sentiment plus profond du péché. Dans psaume 51, en particulier, s'exprime formellement le besoin de régénération, ce qui prouve que l'auteur avait conscience de la corruption de la nature humaine. D'un autre côté, bien des psaumes déclarent que Dieu est miséricordieux, lent à la colère et abondant en grâce, ce qui semble également dénoter un sentiment plus profond du péché, qui a conduit à l'expérience du pardon de Dieu. Mais notre auteur croit que ces traits isolés ne doivent pas être généralisés et n'expriment pas le sentiment dominant de la plupart des Juifs, qui pensaient au contraire être capables d'accomplir la loi et d'être vraiment justes.

La principale partie de cette étude est suivie de deux appendices. Le premier renferme une traduction annotée des sept psaumes de pénitence et le second, une esquisse historique sur ces psaumes. Cette dernière nous apprend que, dans la Synagogue, on ne savait rien de psaumes pénitentiaux. Dans l'Église seulement, on rencontre cette idée, à partir du IIIe siècle. Mais vers le milieu du VIe siècle seulement, on désigne formellement nos sept psaumes pénitentiaux comme tels. Le nombre sept ne fut cependant pas choisi eu égard au contenu de ces psaumes

mais parce qu'il paraissait sacré *à priori*, comme chez les Juifs. Durant le moyen âge, ces psaumes jouent un certain rôle dans la liturgie de l'Église et surtout dans l'édification privée. Luther a introduit cet usage catholique dans l'Église protestante.

Nous pensons que ce travail sur le péché et la grâce, malgré l'intérêt qu'il offre et la justesse de beaucoup d'observations qu'il renferme, prête à la critique. Suivant nous, il aurait dû être soit plus restreint soit plus étendu. Ou bien il devait se réduire à l'étude des sept psaumes pénitentiaux, qui en est le véritable objectif. Ou bien, s'il devait être une étude générale des notions du péché et de la grâce dans l'ancien judaïsme, comme c'est l'allure de plusieurs paragraphes, il fallait donner au travail une base plus large et étudier l'ancienne littérature juive en général, se rapportant au sujet, au lieu de prendre seulement en considération un petit nombre de psaumes et quelques autres textes bibliques fort rares. Les conclusions de l'auteur auraient alors été beaucoup plus convainquantes, et il n'aurait pas non plus eu besoin de presser outre mesure plusieurs textes étudiés, pour leur faire dire quelquefois plus qu'ils ne paraissent renfermer. Une telle étude aurait aussi montré que le judaïsme renferme, à cet égard comme à tant d'autres, une variété d'idées beaucoup plus grande que celle qui est présentée dans ce travail exigu.

C. Piepenbring.

J. Rivière. — **Le dogme de la rédemption**, essai d'étude historique. — Paris, Lecoffre, 1905; in-8, xii-519 pages.

Cet « essai d'étude » est un essai qui n'est pas mal réussi, et une étude assez approfondie du dogme de la rédemption. L'érudition de l'auteur est solide, bien digérée ; sa critique est très souple, assez pénétrante ; elle se complète d'une prudence qui ne messied pas à un théologien, et peut-être aussi d'une certaine habileté qui conviendrait mieux à un apologiste qu'à un historien. Le ton même, de loin en loin, est un peu trop celui d'un avocat dédaigneux de la partie adverse.

Il y a sans doute quelque artifice dans la combinaison par laquelle on a relégué à la fin du volume, comme accessoire et adventice, tout ce qui concerne le rôle attribué au démon dans les descriptions théoriques de la rédemption. C'est un élément qui a été progressivement corrigé

et atténué, mais qui n'était pas à séparer des autres; il est tout aussi primitif que l'idée même du rachat, quoique moins central, si l'on peut dire, et moins essentiel. Jésus lui-même regardait Satan comme l'ennemi dont le règne de Dieu allait anéantir la puissance, et le démon avait nécessairement sa place dans toutes les spéculations sur l'œuvre du salut. L'auteur du quatrième Évangile laisse assez clairement entendre que « le prince de ce monde » a perdu son empire en attentant à la vie du Christ, sur lequel il n'avait aucun droit. En pareille matière, la ligne de démarcation entre ce qui relève de la morale et de la métaphysique, et ce qui rentrerait, à proprement parler, dans la mythologie, ne saurait être tracée avec une rigueur absolue.

M. *R.* a pris à tâche de démontrer, en visant surtout certains passages de *L'Évangile et l'Église*, l'authenticité des paroles évangéliques où se rencontre l'idée de la rédemption. Là-dessus il est permis d'observer que les prédictions de la passion, considérées en elles-mêmes, ont pour objet le fait et non l'efficacité rédemptrice de la mort du Christ; elles attestent chez leurs rédacteurs la préoccupation de montrer que Jésus n'a pas été surpris par sa destinée, préoccupation qui s'accuse pareillement dans l'annonce de la trahison de Judas, du reniement de Pierre, de la dispersion des disciples. Quoi qu'on fasse, la scène de Gethsémani exclut la prévision certaine et inconditionnée de la mort. La nécessité de celle-ci, dans les textes qui y font allusion, est une nécessité de providence : « c'était écrit », non une nécessité intrinsèque fondée sur le caractère expiatoire de la passion. Aux arguments qui militent contre l'authenticité des prédictions, à savoir, qu'on n'y peut discerner aucune sentence formellement retenue comme parole du Seigneur, et que leur énoncé général a été calqué sur les faits accomplis et sur le thème de la prédication chrétienne primitive, M. *R.* n'a rien à opposer, si ce n'est qu'ils lui semblent insuffisants. Affaire d'appréciation. Peut-être, si la matière était moins délicate, les preuves seraient-elles jugées péremptoires.

A propos des récits de la dernière cène, M. *R.* paraît s'étonner que je n'aie pas accepté comme « primitif et spontané » celui de Matthieu. Il me semble que la plupart des critiques admettent la priorité de Marc et la dépendance de Matthieu à l'égard de son devancier. La seule « nouveauté » dont je sois coupable en ce point est d'avoir signalé le caractère composite du récit de Marc, découverte qui a d'ailleurs été faite simultanément et grandement élargie par M. A. Andersen. M. *R.* a raison de dire que la parole : « Ceci est mon corps », est en corrélation logique

avec : « Ceci est mon sang ». Aussi bien pensé-je maintenant que non seulement la seconde parole mais les deux procèdent de Paul, la source de Luc, parfaitement identique à celle de Marc, ayant contenu, après la bénédiction du pain, la déclaration : « Je ne mangerai plus de ce pain avant qu'on le mange nouveau dans le royaume de Dieu », déclaration parallèle à celle qui se lit après la bénédiction et la distribution du calice : « Je ne boirai plus de ce fruit de la vigne » etc. A cette première déclaration Marc aura substitué, d'après la tradition de Paul, non précisément d'après le texte de l'Épître aux Corinthiens, la formule : « Ceci est mon corps », comme il a juxtaposé, d'après la même tradition, les paroles : « Ceci est mon sang », etc., à la seconde déclaration. Le maintien de la première aurait alourdi singulièrement le récit et atténué la haute signification des formules pauliniennes. Luc lui-même l'a corrigée en substituant la pâque au pain, pour se conformer au cadre synoptique du dernier repas; puis il aura pris à Marc la formule : « Ceci est mon corps », pour faire droit à la tradition de Paul et de Marc qui devait être déjà celle du plus grand nombre des communautés chrétiennes. L'existence d'une source antérieure à Marc, commune à celui-ci et à Luc, résulte du rapport des deux évangiles, de l'incohérence du récit dans Marc, de la superposition, dans cet évangile, et après lui dans Matthieu, de deux courants d'idées tout à fait disparates, l'un, qui s'exprime dans les mots : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang », etc., sans lien avec l'enseignement ordinaire de Jésus, et qui n'aurait été intelligible que pour des personnes initiées d'avance à la théologie de Paul, l'autre, qui se traduit dans la prévision : « Je ne boirai plus de ce fruit de la vigne », etc., laquelle est en parfaite correspondance avec le thème commun de la prédication évangélique et avec la situation.

M. *R.* a discuté très sommairement le témoignage de Paul. Saint Paul, dit-il (p. 87), « rapporte en témoin, et un récit qu'il donne expressément comme traditionnel (ἐγὼ παρέλαβον ὃ καὶ παρέδωκα). Ou il faut suspecter la bonne foi de l'Apôtre et dire qu'il met ses propres idées dans la bouche du Maître pour leur donner plus de crédit; ou il faut affirmer qu'il adopte comme primitif un récit déjà par lui modifié, et qu'il s'est fait cette illusion de ne pas reconnaître, dans le récit prétendu traditionnel, l'écho de ses propres enseignements ». A tant faire que de citer du [illegible] il convenait de reproduire le texte entier de Paul (I *Cor.*, XI, [illegible] γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν. La repr[illegible] la dernière cène que ce préambule introduit n'est [illegible]

un fait attesté par les premiers apôtres, qui ont participé à ce repas, mais comme une instruction reçue immédiatement du Christ. La bonne foi de l'écrivain est hors de cause : Paul n'avait pas le moindre doute sur l'objet de ses visions. Il n'a pas davantage pris pour traditionnel un récit où il avait mêlé sa propre doctrine : le mélange s'est fait de lui-même, dans la région subconsciente de l'âme où se préparent les visions et les songes, et Paul a présenté sa vision comme une réalité, sans s'arrêter à ce que les témoins du dernier repas n'avaient point attribué à Jésus les paroles que lui-même lui prêtait. Ce serait méconnaître entièrement l'état d'esprit des premiers croyants que de voir dans cette circonstance une impossibilité, comme si Paul avait dû rejeter sa vision, parce que les anciens disciples ne lui avaient pas raconté le dernier repas en cette forme, et comme si le récit de Paul, supposé qu'il soit venu à la connaissance de Pierre ou de quelque autre témoin, avait dû nécessairement provoquer un démenti formel qu'on se serait fait une obligation de répandre dans toutes les communautés. Nul ne songeait à tenir deux registres d'enseignement chrétien, l'un pour les souvenirs évangéliques, et l'autre pour les suggestions de l'Esprit.

Reste comme parole de Jésus touchant sa mort expiatoire le texte de *Marc*, x, 45 (*Matth.*, xx, 28) sur « la vie donnée en rançon pour plusieurs ». M. *R.* l'accepte sans discussion. Il paraît néanmoins évident que ce passage procède, en dernière analyse, de la même source que *Luc*, xxii, 24-27, où il est bien question de Jésus serviteur, mais nullement de mort expiatoire. Or il est plus facile d'expliquer l'adjonction de cette idée par Marc que sa suppression par Luc. Il s'en faut d'ailleurs que l'anecdote des Zébédéides (*Marc*, x, 35-45) offre plus de garanties à l'historien que le récit moins particularisé du troisième Évangile : le refus de deux trônes aux fils de Zébédée semble avoir été intentionnellement substitué à la promesse de douze trônes aux douze apôtres, qui se lit dans Matthieu (xix, 28) et dans Luc (xxii, 30); la demande de Jacques et de Jean, coordonnée à la troisième prophétie de la passion (*Marc*, x, 32-34), sert à montrer que ces deux grands apôtres n'ont d'abord pas mieux compris que Pierre (cf. *Marc*, viii, 27-33) pourquoi le Christ devait mourir.

Une fois hors du Nouveau Testament, M. *R.* s'avance d'un pas plus libre, et on le suit aussi avec plus de satisfaction.

ALFRED LOISY.

PIERRE PARIS. — **Essai sur l'art et l'industrie de l'Espagne primitive.** — Paris, Leroux, 1903-1904, 2 vol. gr. in-8, XV-357-326 pp., 12-11 pl. h. t., une carte h. t. et 323-464 fig.

Sur un sujet très vaste, très touffu et presque entièrement nouveau, M. Pierre Paris a su composer un ouvrage d'ensemble dont on louera les proportions harmonieuses, la clarté et la solide documentation. Ce n'était point chose facile que de mener une pareille tâche à bonne fin ; mais M. *P.* a réussi, grâce à sa persévérance et à son savoir. D'ailleurs, le succès est venu couronner magnifiquement tant d'efforts : l'*Essai* « a eu le grand honneur d'obtenir à Barcelone, le 23 avril 1902, le prix Martorell [20.000 pesetas], destiné à récompenser tous les cinq ans *la meilleure œuvre originale d'archéologie espagnole* ». (Cf. p. XIII.) En outre « l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres... et la Direction des Beaux-Arts ont bien voulu, par d'importantes souscriptions, rendre possible la coûteuse publication de ces volumes ». (Cf. p. XIV.)

L'*Essai* de M. *P.* se compose de six chapitres où sont étudiés successivement l'architecture (I, p. 1-54), la sculpture (pp. 55-343), la céramique (II, p. 1-152), les figurines de bronze (p. 153-240), les bijoux et les armes (p. 241-284), enfin les monnaies (p. 285-302). On se bornera, ici, à quelques indications sommaires sur ce travail d'archéologie pure.

Et tout d'abord, de quelle période M. *P.* s'est-il occupé ? Le titre de son ouvrage ne le dit pas de façon explicite : le terme d' « Espagne *primitive* » est vague et pourrait, à la rigueur, aussi bien s'appliquer à l'Espagne préhistorique qu'à l'Espagne ibérique. Puisque c'est à cette dernière que s'intéresse M. *P.*, peut-être eût-il mieux valu choisir un qualificatif moins imprécis. Au reste, la critique que nous formulons n'est pas grave, car l'auteur, dans sa préface, a tenté de fixer, autant que faire se peut, les dates extrêmes de son sujet : celui-ci se termine avec la conquête carthaginoise, — ce qui est très clair, — tandis qu'il commence, — et ceci est moins net, — « à l'heure incertaine où les habitants de la Péninsule deviennent capables de tailler la pierre en forme d'animaux ou d'hommes, de décorer l'argile, de fondre le bronze en simulacres de divinités ou en figurines votives, de forger des poignards et des épées de fer, de marteler des bijoux d'argent et d'or et d'y graver des dessins plus ou moins géométriques. » (Cf. p. VIII.)

Quel but M. *P.* s'est-il proposé? Il a eu l'ambition, fort légitime, de constituer « comme un inventaire, un *Corpus* provisoire des antiquités

ibériques ». (P. VII.) A-t-il pleinement réalisé son dessein ? Cela est hors de doute. L'énumération des murailles cyclopéennes qui se sont conservées dans la Péninsule; l'examen, soit des sculptures primitives, très barbares encore, telles que les *becerros* ou les guerriers lusitaniens, soit de certains monuments déjà très remarquables, tels que la Vicha de Balazote, le Sphinx de Bocairente ou les têtes de taureaux de Costig ; la nomenclature raisonnée des sculptures si curieuses et instructives du Cerro de los Santos et du Llano de la Consolacion ; l'étude détaillée et faite avec amour de cette splendide Dame d'Elche, qui est le chef-d'œuvre de la statuaire gréco-ibérique ; la classification des vases ibériques, la description des bronzes de la collection Vives, du *Jinete* de Palencia ou des bandeaux en or de Cáceres, tout cela est exact et minutieux, ainsi qu'il convient à des notices de répertoire. Mais si M. *P.* possède les qualités d'un bon rédacteur de catalogue, il possède également celles d'un bon historien. Il a comparé les témoins de l'architecture et de l'art ibériques avec d'autres objets d'art et d'autres restes architecturaux ; et les rapprochements qu'il a institués l'ont convaincu qu'il existe des rapports étroits entre l'Espagne ibérique d'une part, et, de l'autre, la Grèce mycénienne, l'Orient phénicien et la Grèce archaïque. Ces rapports, il n'a pas cessé, d'un bout à l'autre de son ouvrage, de les mettre en lumière. Aussi, quand le lecteur referme le livre, garde-t-il une impression très forte qui peut se traduire de la manière suivante : l'art et l'industrie des Ibères, extrêmement frustes à l'origine, se sont peu à peu affinés sous des influences extérieures et sont arrivés à atteindre une perfection dont la Dame d'Elche est la preuve éclatante; mais, en s'inspirant des modèles mycéniens, phéniciens, chaldéens ou grecs, les Ibères ont eu le rare mérite de conserver les caractères propres de leur race et de leur génie : loin de copier, ils ont transposé ; loin d'être des imitateurs serviles, ils ont montré une originalité irréductible en quelque sorte ; « empruntant à l'Orient, empruntant à Mycènes, les ateliers de l'Ibérie ont su créer de l'ibérique ». (II, p. 307). Par malheur, cet art est tombé dans une rapide décadence, que provoquèrent, sans nul doute, la conquête carthaginoise et la conquête romaine.

Le plus grave reproche que l'on adressera à M. *P.*, c'est d'avoir tenu peu de compte de la chronologie, de la géographie et de l'histoire proprement dite. Mais il a pris soin de réfuter par avance toute objection de ce genre, et il suffit de parcourir certaines pages de la préface (p. VII-XIII) pour comprendre qu'il serait téméraire de vouloir établir, à

l'heure actuelle, une chronologie rigoureuse; qu'il serait non moins hasardeux de proposer une répartition géographique de l'art des Ibères, et que ce serait bâtir un roman que d'essayer de reconstituer leur histoire politique ou sociale. On estimera peut-être aussi que M. *P.* a fait une part trop minime aux manifestations du sentiment religieux : certaines statues funéraires et certaines figurines de bronze qui ont le caractère d'idoles auraient dû, semble-t-il, être plus longuement étudiées. Mais il convient de se rappeler, pour ne pas insister sur cette critique, la déclaration qui se trouve au t. II, p. 168 : « Ce n'est, je crois, écrit M. *P.*, que lorsqu'on aura établi le *Corpus* des bronzes ibériques, dont j'apporte ici quelques éléments, qu'on pourra s'attaquer au redoutable problème de la mythologie et de la religion de l'Espagne primitive. Ce problème, on le voit, je n'ose pas m'en occuper encore, et pas plus en ce chapitre qu'en celui de la sculpture je ne cherche à interpréter les œuvres que je décris et que j'essaie d'expliquer en tant qu'œuvres d'art ».

Pour finir, signalons trois ou quatre légères erreurs. T. I, p. 13, au lieu de Botet y Sisós », lire « Botet y Sisó ». P. 18, par suite d'un *lapsus calami*, évidemment, M. *P.* emploie le mot « Galicie », alors qu'on attendait « Galice ». T. II, p. 8, il y a un contre-sens de traduction. Ceán Bermúdez, *Sumario*, p. 45, dit, à propos de la ville d'Almansa : « ciudad del reino de Murcia », etc. Or la version de M. *P.* porte : « cité du règne de Murcie ». P. 237, corriger « San Domingo de Silos » en « Santo Domingo de Silos ». — A coup sûr, ce ne sont là que des vétilles. N'étant pas archéologue de profession, j'ignore si l'auteur s'est rendu coupable, en d'autres endroits, de fautes moins vénielles; mais, en qualité d'hispanisant, je constate, non sans plaisir, qu'il a élucidé de façon heureuse une longue période de l'histoire de l'art de la Péninsule. Je le félicite en outre d'avoir eu l'audace de soumettre au jugement du public un ouvrage, et même un volumineux ouvrage, plein de faits, riche d'idées, pourvu de nombreuses reproductions aussi utiles qu'intéressantes, alors qu'il lui eût été si facile d'écouler peu à peu, avec une lenteur sagement calculée, sous forme de petits articles ou de brèves communications, les notes, photographies et dessins qu'il avait recueillis au cours de ses voyages en Espagne.

L. Barrau-Dihigo.

ANDREW LANG. — *The Secret of the Totem.* 1 vol. 8° de x-215 p. — Londres, Longmans, Green et Cie, 1905. Prix : 10 sh. 6 d.

Ce livre de M. Lang est la suite de *Social Origins* que j'ai analysé dans la *Revue de l'Histoire des Religions* (nov.-déc. 1903, pp. 393-399). Je renvoie à ce compte-rendu pour la théorie générale de M. Lang, à qui j'avais fait deux objections principales, en remarquant qu'il n'avait pas prouvé : 1° qu'un sobriquet donné *du dehors* ait pu être accepté comme nom par ceux *du dedans* ; 2° qu'un mythe (explicatif) puisse créer des institutions sociales. A ces deux objections M. Lang fait allusion dans son Introduction (p. VIII) en avertissant qu'il les réfute. Que vaut cette réfutation ?

Tout d'abord M. Lang renvoie aux pages de *Social Origins* (p. 295-301) où il a montré l'usage très répandu en Europe, mais bien plus rare ailleurs, de sobriquets donnés à des « groupes locaux » ; par contre l'habitude de surnommer des individus est générale chez les demi-civilisés autant que chez nous. Or chaque groupe, se considérant comme central, ne se donne pas de nom, mais dénomme tous les groupes voisins, ne serait-ce déjà que pour les différencier de lui-même : « les noms provinrent d'une nécessité primordiale ressentie dans la vie de chaque jour ». Comme noms donnés du dehors et acceptés par ceux du dedans, M. Lang cite ceux des tribus australiennes signifiant « non » ; ainsi les Kamilaroi sont ceux qui, pour dire *non* disent *kamil*, les Wirajuri, ceux qui disent *wira*, etc. De même les Néo-Calédoniens nomment les Français *oui-oui*. Les noms ainsi donnés du dehors ne sont pas nécessairement des sobriquets ; du moins le groupe à qui ses voisins appliquent un nom animal ou végétal ne le regarde pas toujours comme insultant ni comme péjoratif (p. 126-128, 132-133).

On voit de suite que M. Lang juxtapose des arguments non comparables. Si un groupe local (c'est-à-dire géographique) A donne à chacun de ses voisins B, C, D, E, un nom quelconque, en revanche B, C, D, E donnent chacun un nom à A ; et chaque groupe local est connu de ses voisins sous divers noms. Ceci n'est pas une hypothèse mais un fait connu des ethnologues et des historiens. Et un fait non moins connu, c'est que rarement le nom que se donne à lui-même le groupe local devient l'ethnique fixe. Or tant qu'il ne s'agit que de noms d'ordre géographique (ceux-de-la-Vallée, les Montagnards, les Riverains-de-la-rivière X) il peut y avoir accord de la part des voisins. Mais si les déno-

minations sont zoologiques ou botaniques, cet accord ne peut se présenter que si la dénomination est déterminée par une caractéristique antérieure. Ainsi B, C, D, E nommeront le groupe A les kangourous ou les Mangeurs-de-kangourous si les membres de A sont déjà en relation (économique, religieuse, physique, etc.) avec les kangourous ; et ainsi de suite. Dans le cas de noms animaux ou végétaux comme on les trouve appliqués aux groupements totémiques australiens, la raison pour laquelle chaque groupe porte un nom de ce genre doit donc être interne mais non externe, à moins de supposer (ce qui ne cadre pas avec la conception que se fait M. Lang de l'organisation primitive de l'humanité « formée de petits groupes locaux disséminés »), que tous les groupes s'assemblèrent un beau jour pour s'entendre sur le nom unique que chacun d'eux devrait dorénavant porter.

Par contre un tel *consensus* est inutile si le nom du groupe est linguistique : car si pour dire *non* les Kamilaroi disent *kamil* et les Wirajuri, *wira,* tous les groupements voisins s'en rendent compte sans effort et l'accord quant à la dénomination est naturel et même forcé. Ce cas de « nom donné du dehors et accepté par ceux du dedans » ne prouve donc rien quant à la dénomination d'après des êtres ou des objets naturels.

M. Lang a sans doute senti que ses preuves en cette matière ne portaient pas puisque tout en argumentant il reconnaît : « Comme nous ne pouvons trouver une race qui en ce moment même est en train de devenir totémiste, nous ne pouvons, évidemment, *prouver* (l'italique est de M. Lang) que les noms animanx de groupe furent ainsi donnés du dehors ; mais le processus est sans aucun doute une *vera causa* et agit comme nous le montrons » (p. 127) ; et plus loin : « Les tribus, les groupes locaux et les groupes totémiques ayant déjà des noms, je ne puis espérer montrer à M. Howitt les noms de ces groupements en train d'être donnés du dehors et acceptés ; mais les individus... reçoivent des surnoms, les acceptent... mais ne peuvent, au cours seulement de leur vie, en arriver à respecter la plante ou l'animal d'après lesquels ils reçoivent leur surnom, parce qu'ils n'en peuvent oublier l'origine » (p. 133). Il reste que M. Lang n'a pas répondu à ma première objection.

Il ne répond pas davantage à la seconde à laquelle il fait allusion à travers une courte phrase de M. Durkheim : « Comment un sobriquet aurait-il pu devenir le centre d'un véritable système religieux ? » (*Année sociologique*, 1904, p. 410). Je laisse de côté la digression de M. Lang (p. 135-141) sur le droit qu'on a d'appeler les totémismes australiens

des « systèmes religieux » puisqu'il la termine en reconnaissant que « chacun définit ce mot de *religion* à son idée », pour passer à l'examen de son opinion sur l'origine des institutions totémiques.

« Jusqu'ici nous avons atteint le résultat suivant : nous supposons que pour se différencier entre eux les groupes se sont donné l'un à l'autre des noms animaux et végétaux. Ceux-ci furent stéréotypés, suivant nous, et leur origine fut oubliée. La croyance qu'il a dû exister nécessairement un rapport quelconque entre les animaux et les hommes portant le même nom a conduit à des spéculations sur la nature de ce rapport. La réponse ordinaire à cette question fut que les hommes et les animaux de même nom étaient apparentés par le sang. Cette parenté *avec des animaux*, étant particulièrement mystérieuse, fut particulièrement sacrée. De ces idées naquirent les tabous et entre autres celui de l'exogamie totémique. La nature et l'origine du rapport supposé entre chaque groupe humain et l'animal qui lui donne son nom est ainsi expliquée d'une façon conforme à ce que l'on reconnaît être une manière de penser demi-civilisée et au processus ordinaire suivant lequel des noms collectifs, même de nos jours, sont donnés du dehors » (p. 141) ; suivent quelques lignes où M. Lang dit avec raison que le nom totémique est un nom de groupe mais non un nom individuel ; et le chapitre VII débute (p. 142) : « Nous avons sans doute réussi à montrer comment le totémisme est devenu une croyance et une source d'institutions ; nous avons en tout cas montré qu'étant données les manières de penser des demi-civilisés, le totémisme a pu naturellement prendre naissance de cette manière. »

On sait que chez les demi-civilisés il existe entre un homme et son nom un lien spécial, parfois même représenté comme matériel (cf. J. G. Frazer, *le Rameau d'or*, t. I, p. 121-125) ; on admettra même avec M. Lang qu'un tel rapport (mystique) est reconnu non seulement avec le nom individuel mais aussi avec le nom collectif. Il n'en reste pas moins que dans l'immense majorité des cas, le nom collectif n'entraîne pas la création de rites spéciaux ; ainsi, je ne sache pas que pour les Kamilaroi et les Wirajuri, *kamil* et *wira* soient des mots sacrés autour desquels se sont cristallisés des rites positifs ou des rites négatifs (tabous).

Sans doute, le lien reconnu par un groupement avec le nom qu'il porte s'exprimera d'abord par le tabou linguistique ; les Kangourous ne prononceront pas le mot kangourou. Mais ce tabou peut subsister à l'état isolé, sans entraîner la formation d'autres rites. On sait que la

coutume de tabouer le nom du mort est très répandue chez les demi-civilisés : les effets d'ordre linguistique (renouvellement rapide du vocabulaire) sont parfois considérables ; mais il ne viendrait à l'idée d'aucun ethnographe de regarder ce tabou comme le point de départ des rites funéraires. De même l'interdiction de prononcer le nom d'un dieu ne crée pas les rites relatifs à ce dieu. En réalité il y a dans le monde magico-religieux des catégories définies.

Or M. Lang, non seulement se contente d'affirmer que le « rapport mystique » crée les institutions, sans décrire directement ce processus à l'aide de faits observés, mais il confond les catégories : un tabou linguistique ne crée pas un tabou sexuel (exogamie) ni celui-ci ne crée des rites de mutiplication (*intichiuma*). Que le totémisme soit un système religieux, un système juridique ou un système économique, il n'importe : c'est de toutes manières un ensemble complexe d'idées et d'actes dont la source commune ne saurait être ni le simple tabou linguistique, ni l'unique croyance à un lien mystique entre le groupe et son nom.

Ces deux objections n'ont d'ailleurs semblé à M. Lang que d'ordre secondaire, et il les traite, comme on voit, avec quelque dédain. Par contre il s'arme d'un formidable arsenal d'arguments contre des objections qu'il était vraiment facile de réduire, et surtout contre les théories de M. Durkheim (voir tout le chapitre V). En fait, la majeure partie du livre est consacrée à des attaques contre les théories d'autrui et à une étude des rapports du système de classes et du totémisme dont l'exposé ici entraînerait à des discussions de détail.

Quant au dernier chapitre, c'est l'exposé et la réfutation d'une théorie nouvelle de M. Frazer (*Fortnightly Review* de septembre 1905) sur les origines du totémisme. Je me range complètement du côté de M. Frazer qui attribue une importance prépondérante, en ce qui concerne la genèse des totémismes australiens, aux idées des Australiens sur le mécanisme de la conception et de la génération ; en même temps je ne considère plus, comme je l'ai fait ici à propos des livres nouveaux de Spencer et Gillen et de Howitt (*Revue de l'Histoire des Religions*, 1905, mai-juin) la primitivité des Arunta comme insoutenable, les arguments contre cette primitivité n'étant que des raisonnements par analogie. On trouvera mes idées sur ces divers points exposées tout au long dans l'Introduction à mes *Mythes et Légendes d'Australie* (sous presse chez E. Guilmoto). Ainsi, pour dénier aux Arunta leur primitivité, M. Lang constate : « Une tribu doit être vraiment très avancée en organisation pour pouvoir combiner des réunions et consacrer quatre mois à des cérémonies, comme elle le

fait, dans une région qu'on dit relativement pauvre en subsistances naturelles » (p. x). En réalité l'organisation, loin d'être dans ce cas plus complexe et plus « avancée » est au contraire plus simple et la vie plus facile, à cause du plus grand nombre de chasseurs disponibles, et pour des expéditions plus longues. D'autre part les tribus qu'on s'accorde à regarder comme plus évoluées (celles du Sud et du Sud-Est) que les tribus centrales n'ont pas de grandes réunions ni qui durent plusieurs mois. Et quand bien même les Arunta seraient fort « avancés » au point de vue indiqué par M. Lang, cela ne prouverait pas qu'ils le fussent à d'autres proportionnellement, par exemple quant à leurs croyances sur la réincarnation. Un nègre peut bien porter un haute-forme, aller en chemin de fer ou commercer dans les boutiques de Monrovia sans être pour cela moins moins caractéristiquement animiste que ses frères de l'intérieur. Regarder toute forme de coopération, ou simplement d'entente, comme un phénomène « avancé », c'est juger en Européen, mieux que cela, en habitant de l'Europe centrale moderne.

Quoi qu'il en soit, la doctrine de la non-primitivité des Arunta est la pierre angulaire de l'édifice théorique de M. Lang : « Si cette non-primitivité n'est pas démontrée, dit-il, la majeure partie de mon argumentation se trouve renversée, ce dont il est nécessaire d'avertir le lecteur » (p. x).

Et je la crois en effet non démontrée, non plus que la théorie de M. Lang sur l'origine des systèmes totémiques.

A. VAN GENNEP.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

E. Washburn Hopkins. — **The fountain of Youth** (from the *Journal of the American Oriental Society*, vol. XXVI, 1905, p. 1-67).

Cette étude sert de préface au texte[1] des chapitres III, 120-128 du *Jaiminîya-Bhrâmaṇa* qui contiennent l'histoire de Cyavana rajeuni par les Açvins grâce à un bain dans la Fontaine de Jouvence. M. Hopkins se propose d'établir que la légende indienne est la source première des nombreux contes sur la Fontaine de Jouvence qu'on rencontre dans la littérature médiévale. Suivant une excellente méthode analytique, il passe en revue les différents types d'histoires de rajeunissement dans le folk-lore de l'Inde, de l'antiquité classique, des Sémites et des différents peuples de l'Europe. Il distingue de la Fontaine de Jouvence l'eau de santé ou de vie, les substances, herbes[2], fruits, joyaux, etc. qui rendent la vie ou guérissent et les chaudrons magiques dont celui de Médée est le plus célèbre exemple. Il montre qu'il y a là différents éléments mythiques et magiques auxquels la notion d'une Fontaine de Jouvence proprement dite est originairement étrangère. Celle-ci apparaît pour la première fois en Occident dans les originaux du Bestiaire de Philippe de Thaün, qui ne sauraient guère remonter au delà du IIe siècle de notre ère. Encore la fontaine où se rajeunit l'aigle, qui ressemble singulièrement au phénix des anciens, n'est-elle pas mentionnée avant le IVe ou Ve siècle, et est-elle totalement inconnue de l'antiquité classique; en outre elle n'est pas donnée comme rajeunissant les hommes. Il faut descendre jusqu'au XIIe siècle pour trouver en Europe la mention d'une vraie Fontaine de Jouvence. Ensuite la légende se répand rapidement; les trouvères la naturalisent en Europe et elle aboutit à un conte de fées assaisonné de données magiques; elle s'amalgame le folk-lore local relatif

1) Ce texte, établi d'après l'unique ms. de Burnell, est heureusement amendé par M. Hopkins; la traduction — non le texte — avait été publiée par Whitney, *Proceedings of the American Oriental Society*, May 1883.

2) Comme complément à sa note (n. 4, p. 3) sur les herbes qui font revivre les morts dans les contes hindous, je lui signale un passage d'un Bṛhatkathâçlokasaṃgraha anonyme, version inédite de la *Bṛhatkathâ* de Guṇâḍhya, fort antérieure, selon moi, au *Kathâsaritsâgara* et dont je donnerai prochainement une édition :

etâ oṣadhayaḥ pañca sadâsthâḥ kila varmaṇi
viçalyakarmaṇî kâ cit kâ cin mâṃsavivardhanî
vraṇasaṃrohaṇî kâ cit kâ cid varṇaprasâdhanî
mṛtasaṃjîvanî câsâṃ pañcamî paramauṣadhiḥ (I, IX, 63-65).

à l'eau de longue vie, à la fontaine des richesses, s'allie à des données chrétiennes.

Il est remarquable que la Fontaine de Jouvence soit toujours placée en Orient, plus précisément dans l'Inde, au siège du paradis terrestre. Les Epagnols, débarquant en Amérique, s'attendaient si bien à la trouver aux Indes occidentales qu'ils l'ont reconnue dans les fontaines médicinales de la Floride, auxquelles cependant les récits indigènes n'attribuaient pas le pouvoir de transformer les vieillards en jeunes gens; de là est venue l'opinion erronée que la légende de la Fontaine de Jouvence pouvait être d'origine américaine.

C'est un plaisir de voir M. Hopkins s'orienter dans les littératures les plus variées avec une égale abondance d'information et débrouiller l'écheveau compliqué des légendes entremêlées pour retrouver et suivre le fil initial. Il conclut que la légende, d'origine strictement indienne, a été apportée en Occident, non par les missions catholiques ou les croisades, mais par les premiers Nestoriens, grâce auxquels elle est arrivée en Syrie, d'où elle a gagné l'Europe.

Dans l'Inde, elle n'est pas mentionnée par les auteurs médicaux ; mais on la trouve racontée dans les Purâṇas (*Bhâgavata* et *Padma P.*), antérieurement dans le *Mahâbhârata* et les Brâhmaṇas (surtout *Çatapatha* et *Jaimintya*); elle est associée au mythe de Cyavana (Cyavâna dans le Ṛ.-V.) rajeuni par les Açvins. Le Ṛg-Veda fait une dizaine d'allusions à ce mythe, mais ne semble pas connaître la Fontaine miraculeuse. M. Hopkins s'abstient de rechercher si la Fontaine a, dès l'origine, pú faire partie intégrante du mythe de Cyavâna; il paraît plus probable qu'elle n'est qu'un accessoire de folk-lore qui s'est incorporé à ce mythe et qu'il en faudrait chercher l'origine dans le cycle des légendes des rivières, notamment de la *Sarasvatî* dont la Fontaine de Jouvence n'est qu'une partie. M. Hopkins admire en terminant que l'idée d'une Fontaine de Jouvence soit née dans l'Inde et y ait persisté; il ne semblait pas que les joies de la vie et le plaisir de la recommencer y fussent si chers. Nouvel indice qu'il faut rectifier par ce que nous possédons de *realia* l'image que nous donnent les livres théologiques et les çâstras de la vie religieuse et sociale de l'Inde.

F. Lacôte.

William F. Warren. **Problems still unsolved in Indo-Aryan Cosmology** (from the *Journal of the American Oriental Society*, vol. XXVI, 1905, p. 84-92).

M. Warren nous invite à étaler le diagramme du cosmos babylonien publié par le *J. A. O. S.* (vol· XXIII, en face de p. 388) et à constater que le système cosmologique indo-aryen (nous dirons plutôt purânique) présente avec le système babylonien vingt concordances remarquables. Les principales sont l'existence dans les deux systèmes d'un « Weltberg-Götterberg » quadrangulaire,

faîte de la terre; d'une division analogue de la terre en une moitié supérieure à 7 degrés (varṣas) correspondant symétriquement à une moitié inférieure à 7 degrés (pâtâlas); de 7 mondes planétaires supérieurs et de 7 mondes planétaires inférieurs (dvîpas) séparés par des intervalles croissants; d'enfers (narakas) placés au-dessous des pâtâlas, chaque enfer étant l'antipode de chaque ciel; de la même théorie de la translation du soleil dans un plan horizontal; du même classement des planètes; du zodiaque. M. Warren estime que l'origine babylonienne du système indien ne fait pas de doute. Mais d'autres problèmes se posent qui ne sont pas susceptibles d'une solution immédiate : 1° Dans la conception la plus ancienne, les dvîpas sont-ils des disques concentriques horizontaux ou des sphères concentriques comme dans le système babylonien? M. Warren incline vers cette dernière opinion[1]; 2° quand, où, et sous quelle influence, dans la cosmologie des bouddhistes, le terme de Jambudvîpa a-t-il cessé de désigner la sphère centrale? comment le Jambudvîpa d'abord arraché au centre du système cosmique, a-t-il fini par devenir la petite île triangulaire des bouddhistes, ancrée dans la mer qui environne le monde? 3° en quoi le système cosmologique des Jaïnas concorde-t-il avec le système présenté par les textes épiques et purâniques, en quoi en diffère-t-il?

F. L.

1) Les principales raisons qu'il allègue sont : 1° que le *Sûrya-Siddhânta* appelle le premier des dvîpas un globe; 2° que le deuxième (plakṣa) doit aussi avoir été conçu comme sphérique et correspondre à la sphère lunaire des Babyloniens (les deux meilleurs arguments en faveur de cette opinion sont que le *Viṣṇu Purâṇa* veut que dans ce dvîpa on adore Viṣṇu sous les espèces de Soma-Lune et que seule elle explique que la Gaṅgâ descendant du ciel ait pu baigner l'orbe lunaire avant d'atteindre le sommet du Meru); 3° que les autres dvîpas ont dû aussi être conçus comme des globes, car, d'après les Purâṇas, ils comportent tous, à l'exception du dernier, des divisions correspondant en nombre et apparemment en forme à celles du Jambudvîpa sphérique; M. Warren invoque en outre une description des dvîpas par Babu Shome (*Asiatic Researches* 1849) : une ligne droite tirée par une quelconque des chaînes de montagnes et des rivières qui séparent les sept varṣas dans chaque dvîpa, atteint, si on la prolonge, le centre de la terre. Cela implique bien que les divisions des dvîpas sont symétriques, mais ne prouve pas absolument qu'ils sont conçus comme sphériques, si l'expression « centre de la terre » n'est pas employée dans son sens rigoureux et peut signifier centre de la projection sur l'équateur du globe terrestre.

En général la plus grave observation qu'on puisse faire sur les ingénieuses déductions de M. Warren c'est que les données sur lesquelles elles reposent ne valent que pour une date assez récente, probablement postérieure à notre ère et que les conceptions plus anciennes paraissent moins « babyloniennes » que les conceptions purâniques. Par exemple, l'éditeur fait justement remarquer (n. 2, p. 88) que la conception d'une Gaṅgâ quadrifurquée, parallèle à la conception hébraïque (d'origine babylonienne) d'une rivière paradisiaque quadrifurquée, est une modification purânique d'une plus ancienne Gaṅgâ trifurquée.

HANNS OERTEL. — **Contributions from the Jâiminîya Brâhmaṇa to the history of the Brâhmaṇa literature.** Fifth Series (from the *Journal of the American Oriental Society*, vol. XXVI, 1905, p. 176-196).

C'est encore le *Jaiminîya Brâhmaṇa* qui fait en partie les frais du présent article. M. Oertel compare des légendes ou des croyances populaires qu'il relève dans ce Brâhmaṇa avec des passages de textes sanscrits, grecs, latins etc., voire français. L'intérêt de ces rapprochements est parfois discutable. La première étude, qui est la plus longue, a pour objet un mythe, fort vague, d'Indra se métamorphosant en femme pour réussir dans une galante aventure ; du moins est-ce par là que M. Oertel avec plusieurs Brâhmaṇas interprète les mots « ménâbhavo vṛṣaṇaçvavâsya » (*Ṛ.-V.* I, 51, 13). Il y a là, dit-il, un thème de conte populaire. J'en tombe d'acoord ; mais M. Oertel rapporte à ce propos ce qu'il a trouvé d'histoires plus ou moins analogues dans d'autres littératures ; sans doute il peut être intéressant de comparer les escapades galantes des dieux dans le folk-lore des divers peuples, mais là où finit le folk-lore proprement dit, là il faut mettre une borne à nos citations. Je me garderai de reprocher à M. Oertel d'avoir été incomplet : je trouve qu'il nous mène déjà fort loin du mythe d'Indra et même de toute mythologie, quand il cite les comiques latins, qu'il invoque les *Amours du chevalier de Faublas* ou l'*Avatar* de Théophile Gautier. Je ne vois pas en quoi tous ces rapprochements éclairent le mythe d'Indra, pas plus que le folk-lore en général ni même la littérature comparée.

La quatrième étude traite de la métamorphose d'Indra en singe. Ici M. Oertel a raison de rappeler la métamorphose d'Indra en chat (*Kathâsaritsâgara*, XVII, 114), en paon (*Râmâyaṇa*, VII, 18) et de lui comparer à ce point de vue Protée et Vertumne.

Le n° 2 signale des parallèles grecs à la croyance populaire hindoue (*Jaim. Br.* et *Bṛhatsaṃhitâ*) que le fœtus mâle se développe dans le côté droit de l'utérus, le fœtus féminin dans le côté gauche.

Le n° 4 contient la légende de Svarbhânu dans le *Jaim. Br.*

F. L.

Journal of the American Oriental Society, vol. XXVI, 1905.

Outre les articles dont il est donné compte-rendu d'autre part, ce volume en contient deux autres qui intéressent particulièrement la science des religions :

Crawford H. Toy, *An Early Form of Animal Sacrifice* (p. 137-144) : l'auteur relate quelques exemples de sacrifice animal chez des tribus sauvages, où l'animal est conçu comme médiateur ; ses vues concordent à peu près avec celles de MM. Hubert et Mauss (*Essai sur le sacrifice*, Année sociologique, II, 1897-1898) ;

Miss Margaretta Morris, *Harvest Gods of the Land Dyaks of Borneo* (p. 165-175), où sont analysées les invocations aux dieux dans les trois fêtes des récoltes (cueillette des premiers fruits, fête de la mi-saison, récolte du riz) chez les Dyaks de Bornéo.

F. L.

Le P. Calmes SS. CC. — **Évangile selon saint Jean**. Paris, Lecoffre, 1906.

Le Père Th. Calmes, de la congrégation des Sacrés-Cœurs a fait paraître en 1904 un grand commentaire du IVe Évangile ; il donne maintenant en un petit volume la traduction de l'Évangile avec une courte introduction et un commentaire qui forme en quelque sorte une paraphrase continue du texte. L'ouvrage n'est pas destiné aux hommes d'étude désireux de s'orienter parmi les problèmes exégétiques et critiques, il a eté écrit pour les catholiques désireux de lire le IVe Évangile sous la direction d'un guide autorisé.

L'introduction est particulièrement intéressante, à la fois par ce qu'elle donne et par ce qu'elle ne donne pas. L'auteur relève très bien le caractère particulier du livre, il montre que le cadre géographique et chronologique n'est plus celui des Évangiles synoptiques ; il relève le caractère très particulier des discours de Jésus dans lesquels il voit « un cours de théologie chrétienne » ; il ne dissimule pas ce qu'il y a de très spécial dans la théologie johannique. Tous ses développements à ce sujet sont excellents, mais on voit immédiatement combien l'homme de science est gêné par l'homme d'église. Des faits qu'il a constatés, le P. C. ne tire aucune conclusion, il n'examine pas la question d'auteur, il ne se demande pas si les différences qu'il y a entre les synoptiques et le IVe Évangile permettent de maintenir en même temps le caractère historique des uns et de l'autre. Il ne recherche même pas si le caractère symbolique, que dans son introduction il reconnaît à bien des récits, n'exclut pas le caractère historique qu'il leur attribue dans son commentaire.

La traduction elle-même est correcte mais souvent un peu lourde et parfois obscure. Comme détail, nous signalerons seulement l'opinion du P. C. sur la péricope de la femme adultère. Il constate que d'après les documents anciens cet épisode ne faisait pas primitivement partie de l'Évangile. « Cependant, dit-il, on peut admettre que cette histoire rédigée par l'auteur du livre sur une feuille détachée n'eut pas à l'origine de place strictement déterminée ». Cette hypothèse est au moins bizarre, et l'on est en droit de se demander si le P. C. l'aurait imaginée sans la décision du concile de Trente relative à l'Écriture *cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica legi consueverunt.*

Maurice Goguel.

J. Pargoire. — **L'Église byzantine de 527 à 847.** — Paris, Lecoffre, 1905; in-12 de xx-405 pages.

Le laborieux et érudit byzantiniste de Constantinople était tout désigné pour présenter, en une vaste synthèse, un tableau complet du christianisme byzantin de 527 à 847. L'auteur, en écrivant ce livre, a voulu « combler sur un point les trop sensibles lacunes des histoires de l'Église universelle et des manuels d'histoire ecclésiastique généraux », en résumant les grands événements extérieurs déjà connus, et en puisant directement aux sources « les détails d'organisation intérieure et de vie intime, les menus faits au-dessus et à côté desquels planent les historiens et courent les manuélistes. » Ce sont ces faits que l'auteur présente groupés au lecteur.

Je n'entrerai pas dans le détail nécessairement très complexe d'une période aussi agitée et féconde en événements. Je me contenterai d'indiquer très succinctement comment le R. P. *P.* en a conçu l'exposition et les divisions spéciales, au moyen desquelles il a essayé d'y mettre l'ordre et la clarté.

L'ouvrage se divise en trois grandes périodes :

1° *De l'avènement de Justinien Ier à l'écrasement de la Perse* (527-628) le christianisme orthodoxe lutte contre ses ennemis extérieurs les Perses et les Barbares du Nord et combat les hérétiques, manichéens et montanistes, les païens et les Juifs. Si la destruction du royaume goth enlève à l'arianisme toute sa puissance, si le semi-pélagianisme et le nestorianisme sont affaiblis, si l'origénisme est condamné, le monophysisme, par contre, règne sur la moitié de l'empire, en Égypte, en Syrie, à Constantinople même et le cinquième concile œcuménique (553) est impuissant à reconquérir un seul des groupes monophysites.

Malgré ces divisions intérieures, le patriarcat de Constantinople grandit et manifeste des tendances usurpatrices vis-à-vis des autres patriarcats et de la papauté, en essayant de mettre la main sur l'Illyricum, surtout depuis que Jean le Jeûneur, en 558, se fait décerner solennellement le titre de patriarche œcuménique.

2° Dans la seconde période, *de l'écrasement de la Perse à l'apparition de l'iconoclasme* (628-725), c'est la lutte contre l'Islam et le monothélisme. La Perse vaincue, Byzance était aux prises avec un ennemi plus redoutable, les Musulmans. Ceux-ci enlèvent à l'Empire l'Arabie, la Palestine, la Syrie, l'Égypte et la Cyrénaïque et font des incursions en Chypre, en Crète, en Asie-Mineure. A ces troubles d'ordre politique viennent s'ajouter les querelles intérieures. Le patriarche Sergius, qui espérait grouper sous le drapeau du monothélisme tous les partisans d'une seule nature en Christ et ramener à l'unité de doctrine l'empire byzantin, ne réussit qu'à déchaîner les violences et les persécutions. Les papes de Rome défendent l'orthodoxie, tandis qu'à Byzance on jette l'anathème au pape Martin, qui meurt martyr à Constantinople, à Sophrone de Jérusalem. Sous Constantin IV Pogonat, la paix religieuse est rétablie et le VIe concile

œcuménique (680-681) condamne définitivement le monothélisme. Le patriarcat œcuménique, avec ses prétentions toujours grandissantes de représenter l'orthodoxie orientale, absorbe de plus en plus toute la vie religieuse du monde hellénique. Il exerce son autorité sur 424 diocèses qui forment, vers 650, le territoire ecclésiastique de Constantinople. Conscient de sa puissance, il va s'affirmer indépendant au concile *in Trullo* (691), réuni par Justinien II; et toute l'Église orientale en acceptera les décisions, qui constitueront le monument officiel le plus considérable de la législation canonique à Byzance.

3° *De l'apparition de l'iconoclasme à la mort de saint Méthode* (725-847) les vieilles hérésies: monophysisme, manichéisme, montanisme continuent à subsister, mais c'est l'iconoclasme, qui, après le monothélisme, va troubler profondément l'Église. Sous les empereurs iconoclastes, les patriarches courbent souvent la tête devant le pouvoir civil, mais ils y gagnent d'être à la tête d'une église où ne peut s'exercer la surveillance gênante des papes. L'auteur abordait ici une période plus connue. Il en a néanmoins donné un excellent aperçu, en des paragraphes courts et serrés où les choses essentielles sont dites.

Dans chacune de ces trois parties le R. P. *P.* étudie successivement la constitution du clergé, l'organisation de la haute hiérarchie, de l'épiscopat, du clergé, la vie des monastères. Il passe ensuite aux pratiques religieuses, culte, sacrements, liturgies, jeûnes, fêtes chrétiennes, culte des saints. Il donne des aperçus très nets sur les édifices du culte, les arts décoratifs. Enfin chaque division se termine par une revue sommaire de la littérature ecclésiastique: exégètes, historiens, hagiographes, polémistes, chroniqueurs, orateurs, mélodes.

D'un si vaste ensemble de faits, d'une période qu'il faut compter parmi les plus complexes de l'histoire byzantine, on comprendra que le R. P. *P.* n'ait présenté qu'un tableau en réalité sommaire. Les proportions, la nature même de l'ouvrage où devait figurer ce tableau ne lui permettaient pas autre chose.

Du moins y a-t-il mis toutes les qualités qu'on lui connaît, le sens critique, une exactitude minutieuse et surtout la connaissance parfaite des sources. Rien qu'à ce dernier point de vue on ne saurait omettre sans injustice de mentionner les indications bibliographiques dont l'auteur a fait précéder son travail. Il est regrettable cependant qu'il n'ait pas cité certains auteurs d'après le *Corpus* de Bonn, comme on s'accorde généralement à le faire aujourd'hui, et qu'il n'ait pas signalé en plus grand nombre les travaux récents, par exemple l'ouvrage de l'abbé Marin sur les *Moines de Constantinople*, pour ne citer que celui-là. Le livre n'aurait eu qu'à y gagner.

Cet essai de synthèse a néanmoins le grand mérite d'être nouveau. L'auteur fait connaître dans toute sa complexité cet organisme puissant qu'a été l'Église byzantine aux mains des empereurs de Constantinople; il nous fait assister à sa lutte sourde ou aiguë contre Rome; en pénétrant dans la vie intime du clergé, il montre quel foyer de vie intellectuelle et religieuse a été Byzance au Moyen-âge. Enfin, avec son souci d'étudier les productions artistiques, il a

donné, avec raison, à l'histoire de l'art la place qui lui est due dans tout manuel d'histoire ecclésiastique, l'art chrétien et byzantin étant avant tout l'expression, l'extériorisation de la vie et de la pensée religieuses.

J. Ebersolt.

A. Bruckner. — **Quellen zur Geschischte des Pelagianischen Streites.** — Tubingue, Mohr, 1906, VIII-103 p. M. 1,80. Relié, m. 2,30. *Sammlung ausgewäldter Kirchen-und dogmengeschichtlicher Quellenschriften* (Krüger) 2. Reihe, 7. Heft.

Actuellement pasteur près de Zurich, l'auteur s'est déjà occupé du Pélagianisme il y a dix ans en publiant *Julian von Eclanum, sein Leben undseine Lehre*, dans les *Texte und Untersuchungen* hrsg. v. O. v. Gebhardt u. A. Harnack (15. Band, 3. Heft, Leipzig, 1897), et projeta dès lors de réunir toutes les sources directes de cette célèbre querelle. La réalisation de ce plan fut retardée par l'étude d'un sujet voisin : *Die Irrlehrer im Neuen Testament* (1902, 0,75). M. B. a divisé ses matériaux en deux groupes, l'un chronologique : histoire de l'hérésie pélagienne; l'autre systématique : les doctrines. La lutte est retracée en sept phases : 1. Les débuts en Occident ; sources : saint Augustin et deux passages de Mercator. 2. La participation de l'Orient et le synode de Diospolis (Lydde) ou de Palestine comme l'appelle saint Augustin, synode provoqué par les dénonciations de Héros d'Arles et de Lazare d'Aix, en 415; sources: saint Augustin et §§ 3-6 de l'*Apologie* de son disciple Paul Orose. 3. La réaction africaine, décrite aux épîtres 175-183 de saint Augustin et au § 10 de son 131e sermon. 4. Les hésitations de Rome, révélées par saint Augustin (*De gratia Christi*, I et II), par l'épître du pape Zosime (417-418) à Aurélius, et par le *Liber contra Collatorem* de Prosper. 5. Le dénouement; sources : le rescrit de l'empereur Honorius au préfet du prétoire Palladius, l'édit de ce dernier, les 9 articles du concile d'Afrique tenu à Carthage le 1er mai 418, les fragments de l'*Epistola tractoria* de saint Zosime conservés par saint Auguistin (épître 190), par Prosper (c. 5, § 3) et le pape Célestin I (422-432), 2 paragraphes du *Commonitorium* de Mercator, enfin 6 passages de saint Augustin. 7. Les dernières rumeurs de la querelle; Prosper, Mercator, épîtres 1 et 2 de Nestorius à Célestin, les canons du 3e concile général d'Ephèse (431) contre Nestorius. 8. Échos posthumes, dans le *Chronicum integrum* et le *Carmen de ingratis* de Prosper, le *Praedestinatus*[1], le *De viris* de Gennade de Marseille et l'*Histoire* de Bède.

La partie systématique comprend 5 extraits de Pélage, les *Définitions* de Céleste d'après saint Augustin (*De perfectione justitiae hominis*, ch. 2) et les fragments de la confession de foi de Céleste envoyée à Rome et conservée au

1) Voir H. v. Schubert, *Der sog. Praedestinatus*, Leipzig, 1903. Pour l'ensemble, cp. E. Riggenbach, *Unbeachtet gebliebene Fragmente des Pelagius Kommentars zu den Paulinischen Briefen*, Gütersloh, 1905.

De gratia Christi de saint Augustin; 4 fragments de Julien d'Eclanum (dont le 1er, rétabli par M. *B.*, sera justifié dans un prochain écrit), 4 passages des Epîtres attribuées à Agricola, enfin 5 extraits de saint Augustin d'une particulière importance dogmatique.

Un index des citations bibliques et un registre des noms propres clôt cet intéressant et utile opuscule. Utile, il ne le sera pas seulement aux théologiens et aux historiens de profession, mais à tous ceux qui voudront étudier, à la source même, cette classique manifestation du conflit déterministe; ils pourront désormais, grâce à M. *B.*, le faire sans recherches pénibles, en toute sûreté et rapidité, et en sauront certainement gré à ce modeste et consciencieux savant. Son cadre étant limité par les exigences immuables de la collection dont son ouvrage fait partie, il a dû laisser de côté tout le semi-pélagianisme, plusieurs morceaux relatifs à Julien d'Eclamen et tous les chapitres exégétiques, sauf une page (Rom., 5, 12) tirée du Commentaire de Pélage sur les Epîtres de saint Paul, et empruntés à H. Zimmer, *Pelagius in Irland* (Berlin, 1901). Par contre, les *Définitions* de Céleste figurent *in extenso* (p. 70-77. La plupart des pièces sont citées d'après Migne, selon le texte de l'édition de saint Maur réimprimée à Anvers en 1700.

TH. SCHOELL.

Dr IGNAZ KUNOS. — **Türkische Volksmärchen aus Stambul.** — 1 vol. grand in-16 de XXII-410 pages. Librairie ci-devant E. J. Brill, Leyde, 1905, 7 marks.

M. Kunos, l'orientaliste hongrois bien connu, donne en traduction allemande quelques-uns des récits populaires qu'il a recueillis à Constantinople et publiés en partie à Budapest (2 vol.), en partie à Pétersbourg (dans les *Proben der Volkslitteratur der türkischen Stämme* de W. Radloff). On a donc affaire ici à un choix, car seuls font partie de ce volume cinquante et un récits parmi « les plus intéressants ». Ce qu'il faut entendre par ce mot, l'Introduction le donne à entendre. Mais d'abord il n'est pas inutile d'avertir que les recueils de contes populaires turcs osmanli sont très peu nombreux et que celui de M. Kunos peut être considéré comme présentant aux folk-loristes des matériaux inédits. Il en a analysé les éléments dans une excellente Introduction. Un index termine le volume.

Remarquable est surtout le fait que ces récits n'ont guère de turc que la langue dans laquelle ils se transmettent. Les personnages y portent des noms persans : il n'y est question que de *shahs* et de *padishahs*, de *dews*, de *péris*, et de *pirs*; les objets magiques sont appelés aussi de leur nom persan, alors que des équivalents turcs existent souvent, comme on s'en rend compte en consultant a collection de Radloff. L'allure générale du récit et les descriptions de paysages sont également de type persan.

Quant aux thèmes, on ne saurait les localiser. Ils se retrouvent à la fois en Occident et en Orient, de manière que M. Kunos se croit en droit de les regarder comme une transition entre le folk-lore européen et l'asiatique.

Quant à l'influence de l'Islam, on se doute, d'après ce qui vient d'être dit, qu'elle est restreinte. Elle se marque dans l'organisation familiale par l'institution de harems et d'eunuques, par la mention des prières et du tapis de prière, par le type des rites du mariage, par l'organisation judiciaire et ecclésiastique, par les formules de politesse et de reconnaissance, etc.

En ajoutant que dans certains contes et dans certaines légendes semble se manifester une influence caucasienne, on arrivera à cette conclusion, qu'on pouvait prévoir à cause même du caractère cosmopolite de Constantinople, que les récits populaires de M. Kunos sont une production hybride où coexistent des témoins de plusieurs formes de civilisation et des productions de diverses populations.

A. van Gennep.

E. Lefranc. — **Les conflits de la science et de la Bible.** 1 vol. in-12 (xii et 323 pages). — Paris, E. Nourry, 1906.

L'ouvrage que M. l'abbé E. Lefranc vient d'écrire à l'usage du grand public catholique est inspiré par le désir très louable de mettre la Bible d'une part et la science d'autre part à leurs véritables places. Le mouvement significatif à cet égard, qui se produit dans l'Église catholique et va s'étendant de plus en plus, est du plus grand intérêt à suivre et tout à fait digne d'être encouragé.

Dans une introduction sur l'erreur scientifique dans la Bible, l'auteur s'élève avec raison contre l'Apologétique biblique maladroite qui s'efforce d'établir l'infaillibilité de la Bible, dans tous les domaines : fréquents sont les désastres, dit-il, que cette fausse manœuvre a causés à la défense biblique. Il vaut la peine de citer la fin de cette introduction, qui caractérise exactement le point de vue de l'auteur.

« Par conséquent, si, malgré les anathèmes catégoriques du Syllabus (dont, au reste, le caractère d'infaillibilité a été sérieusement contesté), nombre de catholiques, voire d'ecclésiastiques soutiennent les thèses réprouvées de liberté de conscience, d'évolution dogmatique, de réconciliation de l'Église avec la civilisation moderne, à plus forte raison, sans doute, sera-t-il permis, après un blâme qui ne comporte aucune sanction, de penser que certains énoncés bibliques tenus au-dessus de toute contestation sous le rapport religieux, ne sont point garantis contre tout soupçon d'erreur au point de vue scientifique. Et non seulement cette opinion est libre, mais il est opportun et urgent d'adopter à ce sujet une attitude nette, loyale et unanime. C'est la seule solution que la vérité, la logique, et l'intérêt même de la Bible imposent à l'exégète, dans les controverses qui feront l'objet de ce livre ».

L'auteur examine successivement, dans son ouvrage, l'univers (cosmogonie et cosmographie), le règne végétal et le règne animal, l'homme.

Sous les deux premiers titres généraux, l'auteur étudie spécialement les deux récits bibliques de la création et la tradition chaldéenne sur le même sujet; la proximité de la fin du monde d'après les prophètes, le Christ et les apôtres (les apôtres, sous l'empire des préoccupations eschatologiques de leur temps ont quelque peu fait dévier l'enseignement du Maître dans le sens de leur propre conviction); la création des plantes et des animaux (la Bible penche plutôt en faveur du créatianisme que du transformisme). Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, le darwinisme n'est pas plus contraire aux textes sacrés, que ne le sont les théories de Faye ou de Laplace sur l'origine du monde. A signaler d'intéressants chapitres sur la zoologie du livre de Job, et sur certaines croyances sujettes à caution (serpent, poisson de Tobie, etc.).

Sous le titre général de « l'homme », l'auteur passe en revue la chronologie biblique et la valeur des listes patriarchales, l'antiquité de l'homme d'après l'histoire et la géologie, l'homme primitif, le déluge. Pour le déluge, l'auteur conclut au caractère légendaire du récit biblique.

L'ouvrage de l'abbé Lefranc est rempli de ranseignements d'ordre scientifique qui mettent en évidence le fait que la Bible ne doit point être jugée au point de vue de la science moderne à laquelle elle est tout à fait étrangère. Il y a, à ce point de vue, des erreurs dans la Bible et c'est folie que de tenter une harmonistique impossible. Voilà ce qui ressort du livre de l'abbé Lefranc : rien de moins, rien de plus.

EDOUARD MONTET.

PAUL JAEGER. — **Zur Ueberwindung des Zweifels** (collection des *Lebensfragen*). — Tubingue, 1906. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1 broch. in-8 de VIII-93 pages. Prix 90 pf.

La question traitée par M. Paul Jaeger — le titre même de sa brochure l'indique — n'est pas du domaine de la *Revue de l'Histoire des Religions*, c'est une question de dogmatique et d'apologétique, mais non d'histoire. Les réflexions de M. J. constituent — c'est le seul point que nous puissions relever ici — un document intéressant sur une tendance de la théologie moderne. Se rattachant principalement à Kaftan, M. J. attribue dans le phénomène religieux un rôle prépondérant à l'élément pratique, l'élément théorétique lui étant subordonné. Signalons aussi les affirmations très nettes de M. J. sur les droits de la critique historique et dogmatique.

MAURICE GOGUEL.

CHRONIQUE

L'Histoire des Religions à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

Séance du 2 février 1906. — *M. Cagnat* communique à l'Académie les résultats d'observations nouvelles faites sur l'édifice du Forum de Pompéi jusqu'ici considéré comme un Temple des dieux protecteurs de la cité. Il semble démontré maintenant, grâce à la comparaison de son plan avec celui de la bibliothèque de Timgad et de la bibliothèque d'Ephèse, que cet édifice est aussi une bibliothèque.

M. S. *Reinach* appelle l'attention sur un passage de la lettre des communautés de Vienne et de Lyon, relatant la violente persécution de l'an 177. Une esclave chrétienne, mise à la torture, et à laquelle on voulait faire dire que les chrétiens de Lyon tuaient des enfants pour les manger, répondit : « Comment nous soupçonner de pareille chose, puisque nous ne mangeons même pas le sang des animaux ? » Ainsi la petite communauté chrétienne de Lyon se conformait aux décisions prises, suivant le livre des Actes, au premier concile de Jérusalem. Mais, pour ne point manger le sang des animaux, il fallait que ces animaux fussent immolés suivant le rite juif. Comme il ne peut être question de boucheries chrétiennes, force est d'admettre que les chrétiens de 177 s'approvisionnaient à la boucherie prise à Lyon dont les historiens n'ont pas parlé. — MM. Bouché-Leclercq, Ph. Berger, Boissier, Thomas, Dieulafoy, Viollet et Clermont-Ganneau présentent diverses observations dont la plupart confirment l'hypothèse de M. Reinach. (C. R. de *Revue Critique*, 12 février 1906.)

Séance du 9 février. — M. *Franz Cumont*, correspondant étranger, présente une étude sur les mystères de Sabazius considérés dans leurs rapports avec la religion juive. Jupiter Sabazius a été identifié avec Jahvé Sabaoth ; c'est ce qui ressort clairement d'un texte de Valère Maxime ; mais le judaïsme a laissé encore d'autres traces dans les monuments consacrés au dieu phrygien et notamment dans les fresques célèbres du tombeau de Vincentius qui ont été découvertes aux catacombes de Prétextat. — A la suite de cette communication, MM. S. Reinach, Ph. Berger, Dieulafoy et Clermont-Ganneau prés entent quelques observations.

Séance du 16 février. — M. *Paul Viollet* commence la lecture d'un mémoire sur le rôle de Bérenger Frédol dans les différends entre Boniface VIII e Philippe le Bel.

Séance du 23 février. — M. *Salomon Reinach* propose une explication du célèbre récit donné par Plutarque dans son livre *Des oracles qui ont cessé* : le pilote d'un vaisseau qui allait de Grèce en Italie s'entendit appeler trois fois par une voix mystérieuse qui ensuite lui annonça que le grand Pan était mort. Parmi les passagers se trouvait un grammairien qui narra à Plutarque cet épisode du voyage; le récit en fut fait aussi à l'empereur Tibère qui s'en inquiéta. Eusèbe, puis de nombreux commentateurs et parmi eux Rabelais virent dans les paroles de la voix mystérieuse l'annonce surnaturelle de la mort de Jésus. Or, M. S. *Reinach* fait tout d'abord remarquer que le nom du pilote, Thamous, est aussi l'appellation syrienne d'Adonis. Chaque année, les fidèles de ce dieu, lorsqu'ils pleuraient sa mort, psalmodiaient une sorte de cantilène formée du nom trois fois répété de Thamous et de l'exclamation : *Le très grand (dieu) est mort* — ὁ πανμέγας τέθνηκε. Le pilote, et avec lui les passagers ignoraient sans doute que le nom de Thamous désignait Adonis. Ils crurent que le triple appel (entendu dans la nuit) s'adressait au pilote et que l'épithète πανμέγας signifiait « le grand Pan ». — MM. Alfred et Maurice Croiset, Bréal, L. Havet, Boissier, Dieulafoy, Clermont-Ganneau présentent un certain nombre d'observations.

Seance du 2 mars. — M. *P. Viollet* continue la lecture de son mémoire sur le rôle de Bérenger Frédol dans les différends entre Boniface VIII et Philippe le Bel.

M. *Héron de Villefosse* communique, au nom du R. P. Jalabert, professeur à l'Université de Beyrouth, le texte d'une inscription latine récemment découverte à Choueifat, village druse sur la route de Saïda. Cette inscription renferme les noms réunis des trois membres de la triade héliopolitaine. On s'accorde à reconnaître, dans le Jupiter et la Vénus d'Héliopolis, les grands dieux Hadad et Atârgatis ; l'identification du Mercure est d'autant plus difficile que l'on ignore tout de la façon dont les Syriens représentaient le Mercure héliopolitain.

M. *Héron de Villefosse* communique ensuite, au nom du P. Delattre une base portant l'inscription suivante : *Deo Libero | amplissimae Karthaginis | oenopolae cum meraris omnibus.* Sur cette base devait s'élever une statue de Bacchus ; selon M. *Héron de Villefosse*, cette dédicace aurait eu pour auteurs les marchands de vins en gros de Carthage auxquels se seraient joints les cabaretiers ou peut-être tous les buveurs de vin de la ville.

Séance du 9 mars. — M. *Philippe Berger* communique une lettre de M. Alfred Merlin, directeur des antiquités et arts de Tunisie, où il décrit l'état des fouilles de Ziane. La découverte d'une inscription latine, dédiée à la déesse *Coelestis* permet d'espérer la mise au jour d'un temple.

Séance du 16 mars. — M. *Philippe Berger* présente, de la part de M. le Dr Carton, un chaton de bague en or acheté à Tunis à un Arabe par M. le capitaine Marty. Ce chaton représente une Athéna casquée. En haut, à droite et à gauche de la tête se lisent les lettres puniques *alef* et *tav* dans lesquelles

M. *Berger* propose de voir l'abréviation d'un nom propre qui serait soit *Ummat Astoret*, nom de femme assez fréquent à Carthage, soit *Ummat Tanit* « la mère Tanit ». Dans ce dernier cas, on aurait un nouvel exemple de l'identification d'Athéna avec la déesse Tanit à Carthage. MM. Clermont-Ganneau et Derenbourg présentent quelques observations.

M. *Paul Foucart* lit le résumé d'une note où M. Naville, correspondant de l'Académie, expose les résultats des fouilles poursuivies par lui au cours de ces derniers mois à Deir el Bahari. M. Naville a découvert au début de février une chapelle de la déesse Hathor creusée dans le rocher. Des bas-reliefs peints représentent Thoutmès III et les membres de sa famille accomplissant les actes du culte de la déesse. Celle-ci est représentée sous forme de vache, de grandeur naturelle, portant entre ses cornes un disque lunaire surmonté de plumes, et, de chaque côté du cou, une gerbe de plantes aquatiques. Elle allaite un jeune garçon, Aménophis II, fils de Thoutmès III ; sur le cou de la vache est gravé son nom. Thoutmès III est lui-même représenté sous le mufle de l'animal.

M. *Perrot*, secrétaire perpétuel, annonce que la deuxième partie du tome XXXVII des *Mémoires* de l'Académie vient de paraître et contient les mémoires suivants : *Le culte de Dionysos en Attique*, par M. P. Foucart ; *Sur les attributs des Saliens*, par M. W. Helbig ; *La déviation de l'axe des églises est-elle symbolique?* par M. R. de Lasteyrie ; *Sénatus-consulte de Thisbé* (170), par M. P. Foucart.

Séance du 23 mars. — M. *Clermont-Ganneau* étudie un fragment d'inscription grecque et nabatéenne qui vient d'être découvert à Milet et publié par MM. A. Wiegand et Mordtmann dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie des Sciences de Berlin (1906, p. 260). M. Clermont-Ganneau critique la lecture et l'interprétation proposées par M. Mordtmann : il pense qu'il s'agit d'une dédicace faite au Zeus Dusaris, le grand dieu national des Nabatéens, pour le salut d'un roi Obodas par l'épitrope ou premier ministre de celui-ci. Cet épitrope serait, d'après la lecture de M. Clermont-Ganneau, le fameux Syllæus, premier ministre d'Obodas II (25-9 a. C.) ennemi acharné d'Hérode et qui, se rendant à Rome pour plaider sa cause auprès d'Auguste, aurait touché à Milet où il aurait élevé le monument votif qu'on a découvert récemment. Ce Syllæus, sur l'accusation de Nicolas de Damas, fut condamné à mort par l'empereur.

*
* *

Notre collaborateur M. A. Loisy vient de publier, sous le titre : *Morceaux d'exégèse* (Paris. Picard 1906, gr. in-8°, 215 pages ; prix : 5 fr.), le tirage à part de six études qui ont paru dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* : Beelzeboul ; Le message de Jean-Baptiste ; La mission des disciples ; Le pardon divin ; Le grand commandement ; Les pharisiens.

Vor

ALLEMAGNE

Le Dr *P. Ehrenreich* a publié en 1903 (Berlin, A. Asher) un ouvrage sur la mythologie sudaméricaine (*Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt*) dont notre collaborateur M. L. Pineau a résumé en ces termes le plan et les conclusions dans une récente notice de la *Revue critique* (19 mars 1906) : « M. Ehrenreich étudie d'abord le caractère général de la mythologie des Primitifs de l'Amérique du Sud, puis leurs légendes sur la création du monde, les cataclysmes, déluges et incendies, qui ont bouleversé la terre aux premiers âges, sur le ciel et la terre, le soleil et la lune, les étoiles et les constellations, sur l'apparition des êtres vivants, sur les ancêtres et les héros ; alors, les comparant aux mythes et légendes de l'Amérique du Nord, il conclut que : on doit considérer un grand nombre de mythes, légendes et contes de l'Amérique du Sud comme les restes d'une vaste couche de traditions qui s'étendait autrefois sur tout le Nouveau Monde ; d'autre part il est indiscutable qu'à une époque plus récente il y a eu, venant du nord tout le long de la côte du Pacifique, une pérégrination ou infiltration non seulement d'éléments et de motifs légendaires, mais aussi de certaines combinaisons de ces éléments, toujours identiques, et même de mythes entièrement formés, dont on peut suivre la trace au moins jusque dans l'hémisphère oriental ; quant aux éléments légendaires appartenant à l'Ancien Monde, on peut désormais assurer qu'il s'en trouve beaucoup plus en Amérique qu'on ne l'avait supposé jusqu'à ce jour. Bien que le processus de formation et d'expansion des mythes soit moins facile à suivre dans l'Amérique du Sud que dans celle du Nord, où les matériaux sont infiniment plus abondants, il est cependant impossible de n'y pas reconnaître la présence d'un certain nombre de phénomènes tout à fait analogues. Comment expliquer ce fait ? Par la génération spontanée, la transmission par les Normands, ou par une importation postérieure à Colomb ? »

*
* *

Nous n'avons malheureusement que de trop rares occasions de signaler des ouvrages où les textes littéraires du moyen âge et en particulier les œuvres dramatiques sont judicieusement utilisés au profit de l'histoire religieuse. Aussi tenons-nous à ne pas laisser passer sous silence un substantiel mémoire publié par M. *Anz* à la librairie Hinrichs sur les drames liturgiques relatifs aux Rois Mages (*Die lateinischen Magierspiele*. Untersuchungen und Texte zur Vorgeschischte des deustchen Weihnachtspiels. Leipzig, Hinrichs, 1905, VIII-163 pp.). M. Anz recherche les éléments du cycle de l'Épiphanie : office de l'étoile, « officium ad præsepe », etc. ; il montre le rôle attribué aux *obstetrices*

apocryphes, le développement de l'épisode du Massacre des Innocents, l'introduction d'éléments scéniques dans la représentation de l'hommage des trois rois. De plus en plus, le drame se dégage de la liturgie, les rôles s'individualisent, le scénario prend corps : déjà se devinent les linéaments du *Weihnachtsspiel*.

M. A. examine les différents textes de cet « office » dramatisé et notamment ceux de Limoges, de Besançon, de Nevers, d'Einsiedeln, de Freising (dont il donne d'ailleurs, en appendice, des éditions très sûres). La plupart de ses conclusions mettent en valeur les sources liturgiques que Coussemaker, L. Gautier, Ed. Du Méril avaient sommairement indiquées (V. Petit de Julleville, *Les Mystères*, t. II, surtout pp. 24 et 50-53). L'étude de M. A. présente aussi le mérite d'une systématisation très nouvelle des œuvres inspirées par les circonstances qui suivent la Nativité dans les évangiles canoniques ou apocryphes. Surtout la connexion des drames des Mages et de l'*Ordo Rachelis* (Laon et Freising), qui ressortait insuffisamment du commentaire que donnaient de cette dernière œuvre les *Origines latines* de Du Méril prouve le caractère cyclique et rituellement organisé de cette littérature placée sur la limite de la canonicité.

*
* *

M. *Harnack* consacre une notice des *Texte und Untersuchungen* (1903, N. S. XIII, 4, pag. 3-16) à l'étude de la signification du mot ἀθεότης, étude qui permet d'établir les points suivants :

1° Saint Paul entend par ἀθεότης l'état des pagano-chrétiens antérieurement à leur conversion (Ephés. II, 12, unique texte du N. T. dans lequel soit employé le mot ἄθεοι).

2° Les chrétiens appellent ἄθεοι les païens et ἀθεότης le paganisme (v. en particulier : Ignat. *ad Trall.* 3; Polyc. *Mart.* c. 9; Clem. *Protrept.* II, 23 où est cité, à l'appui, le passage de saint Paul; *Paedag.* III, XI-80; II, 10, 86; *Protr.* IV, 58; Athenag. *De resurr.* 20; Orig. *Exhort. ad mart.* 32 où se trouvent les expressions bien significatives : ἡ πολύθεος ἀθεότης et ἡ ἄθεος πολυθεότης. (*C. Cels.* I, 1; III, 72, etc.).

3° Les chrétiens donnaient aussi à ἄθεοι le sens d'hérétiques; ainsi chez Ignace *ad Trall.* 10 (en parlant des docètes), Justin, *Dial.* 35; Orig. *C. Cels.* II, 3; 3, *De Orat.*, 29, 10 et 24, 5 (en parlant de Tatien).

4° Les Grecs et les Romains, de leur côté, appelaient ἄθεοι les chrétiens. V. notamment Tert. *Apol.* 10; Celsus, apud Orig. (VII, 62-64); Justin. I. *Apol.* VI, 13; Athenag. *Suppl.* IV, 3 et IV, 30; Clem. *Strom.* VII, I, 1, 4, etc.

M. Harnack en est amené à se demander quelle a été la valeur d'une telle accusation; il en trace l'évolution historique : chez saint Paul, elle indique l'état de l'homme qui ne se trouve pas en communion intime avec la divinité, l'état des ἐλπίδα μὴ ἔχοντες, puis le sens se transforme : c'est maintenant l'état de ceux qui ne connaissent pas le vrai Dieu; enfin il devient de plus en plus

spécial et désigne moins l'athéisme théologique, le « nihilisme dogmatique » que l'effet pratique de doctrines que les orthodoxes considèrent comme également néfastes pour la foi : le docétisme, la négation de la résurrection, etc.

Dans le paganisme l'ἀθεότης a une signification juridique ; c'est le « crimen laesae religionis », comme l'ἀσέβεια est le « crimen laesae majestatis ». Cette accusation s'applique non point tant à ceux qui sont pleinement indifférents à l'égard des divinités (et c'est l'erreur de bon nombre d'apologistes, Athénagore, Minucius Felix, Lactance, Eusèbe d'avoir considéré Diagoras comme le type de l'athée), mais surtout aux *dissidents*, à ceux qui manifestent publiquement leur mépris pour la personne et l'autorité des dieux, et par suite pour celle de leurs prêtres et des magistrats de la cité. Diagoras fut à peine inquiété, tandis que T. Flavius Clemens fut condamné à mort (Dion Cassius, LXVIII, 14). Les chrétiens devaient reconnaître eux-mêmes qu'ils méritaient cette qualification d'ἄθεοι : « ὁμολογοῦμεν τῶν τοιούτων νομιζομένων θεῶν ἄθεοι εἶναι » (*Clém. d'Alexandrie*). L'ἀθεότης des Grecs est donc l'équivalent du *sacrilegium* romain défini en ces termes par le Code Théodosien (XVI, 2, 25 :) « Qui divinam legis sanctitatem aut nesciendo confundunt aut neglegendo violant et offendunt, sacrilegium committunt ». (V. *Rivista delle Scienze Teologiche*, I, 12, pp. 864-865.)

AUTRICHE

Le professeur *Andreas Galante* vient de publier un choix de textes de droit canonique qui, très pratiquement conçu, ne peut manquer de rendre des services très appréciables aux historiens de l'Église ou aux simples amateurs de documents religieux exacts (*Fontes juris canonici selecti*, collegit Prof. Dr. Andreas Galante. Innsbruck. Wagner, 1906, XVI-677 pages). Les matières y sont rangées sous les rubriques suivantes : Ecclesia antiquissima ; Potestas ecclesiastica et imperium civile ; Ordinatio ; Hierarchia ordinis et hierarchia jurisdictionis ; Pontifex romanus ; Cardinales ; Curia romana ; Legati pontificii ; Metropolitae ; Episcopi ; Capituli ; Vicarii et coadjutores episcoporum ; Parochi ; Ordines et congregationes. « Le but de ce recueil, dit son éditeur, est de réunir les sources principales relatives aux institutions fondamentales du droit canon, qui sont dispersées dans quantité d'ouvrages volumineux, souvent peu répandus ou très coûteux. Quoique surtout destiné aux juristes, cet ouvrage pourra être très utile à tous les historiens et aussi à toute personne instruite, à cause des nombreux textes d'un intérêt général pour l'histoire de la civilisation qu'il renferme. Parmi ceux-ci sont remarquables par ex. les textes relatifs à l'Église primitive (entre autres la célèbre Doctrine des XII Apôtres) et à l'histoire des relations entre l'État et l'Église, les documents concernant l'élection du Pape et l'organisation du Saint Siège, etc., tandis que les textes du Concordat français avec les articles organiques et la constitution de Léon XIII sur les congrégations

à vœux simples ont un vif intérêt d'actualité. Dans les différentes sections du livre les sources sont disposées par ordre chronologique et pour chaque texte sont indiqués les ouvrages qui s'y rapportent. Le volume est pourvu d'une liste des papes et de plusieurs tables des matières qui en faciliteront beaucoup l'usage pratique.

ÉTATS-UNIS

M. *Ch. H. Haskins*, l'éminent professeur d'Harvard, a, dans un article de l'*American Journal of Theology*, vol. IX, n° 3, 1905, tenté de résoudre — et a excellemment résolu — un des plus difficiles problèmes de l'historiographie religieuse médiévale : il s'est efforcé de relever d'abord, de coordonner ensuite les sources de l'histoire de la pénitencerie pontificale au moyen âge (*The sources for the History of the papal Penitentiary* — printed at the University of Chicago Press). — Cette institution quelque peu hybride, dont la compétence et les rouages restent indécis même après le semblant d'organisation essayé par Benoît XII, n'avait guère été étudiée jusqu'ici — en dehors des articles superficiels d'encyclopédie — que dans des travaux comme ceux de MM. Denifle et Lea, travaux d'impeccable critique, mais de teneur nécessairement fragmentaire. Une connaissance intime des archives du Vatican a permis à M. Haskins d'ajouter une large part de découvertes nouvelles aux résultats déjà acquis et de renouer maintes fois une chaîne de documents dans laquelle les solutions de continuité menaçaient d'être irrémédiables. M. H. a notamment donné de copieux et intéressants extraits des textes où se manifeste l'action de Benoît XII en ce qui concerne la jurisprudence de ce tribunal dont la compétence s'étendait sur le *forum externum* et le *forum conscientiae*. Il a montré aussi l'intérêt que présentent pour l'histoire des mœurs les « pétitions » adressées de toutes les parties de la chrétienté à la pénitencerie et en particulier ces « supplicationes penitentiariae diversorum casuum » qui se trouvent au nombre de quarante dans la bibliothèque du Vatican. Enfin M. H. fournit, dans les dernières pages de ce remarquable opuscule, la documentation critique et le plan d'une étude sur la diplomatique spéciale à la pénitencerie, son organisation administrative et financière, etc.

*
* *

Parmi les cinq mémoires contenus dans le vol. XV des *Harvard Studies in classical philology* (Londres, Longmans-Leipzig, Harrassowitz, 244 pp. in-8°), nous notons les suivants pour la contribution qu'ils apportent à nos études : *Ed. K. Rand* : La composition de la *Consolation* de Boèce : « contrairement à la thèse d'Usener, Boèce est un écrivain original qui a donné un caractère chrétien à des matériaux antiques; il oppose la foi et raison et, même dans cet

ouvrage, on retrouve l'auteur des traités théologiques, le premier des scolastiques ». *A. St. Pease* : Notes sur quelques usages des cloches chez les Grecs et les Romains. « Longue analyse, avec corrections et compléments, du livre de M. l'abbé Morillot, *Étude sur l'emploi des clochettes chez les anciens et depuis le triomphe du christianisme* (Dijon, 1888) ». *Floyd G. Ballentine* : Quelques phases du culte des Nymphes. « Recueil de textes prouvant que les Nymphes étaient des divinités des eaux, du mariage et de la naissance. M. B. cite, pour chacun de ces points, d'abord les textes grecs, puis les textes latins, les discute et les explique. A la fin, un index alphabétique des noms des nymphes et des néréides avec références. » (*Revue Critique*, 12 mars 1906.)

ITALIE

La jeune et active *Rivista delle Scienze Teologiche* inaugure, dans son douzième fascicule (décembre 1905) une rubrique sur laquelle ne peut manquer de s'arrêter toute notre attention : Le *Bollettino di Storia delle Religioni* qui doit dorénavant paraître chaque année dans ce périodique s'ouvre sur un exposé des origines et des progrès de l'Histoire des Religions. C'est en France, dit l'auteur de ce premier Bulletin, M. N. Turchi, que se placent les débuts de cette science qui, bientôt, s'est répandue en Allemagne et en Angleterre. La fondation du Musée Guimet, de la *Revue de l'Histoire des Religions*, de l'*Archiv für Religionswissenschaft*, les Congrès d'Histoire des Religions de Paris (1900) et de Bâle (1904), enfin la place sans cesse plus considérable occupée par les sciences religieuses dans l'enseignement universitaire, surtout en France, et dans les travaux des assemblées scientifiques (notamment les Congrès d'orientalistes) prouvent de façon indéniable la puissante vitalité d'un ordre d'études dont le principe, les méthodes, les limites ont donné lieu à tant de contestations inégalement fondées. M. T. regrette que l'Italie ait tant tardé à se mêler à ce mouvement de recherches : pourtant Vico, dans sa *Scienza Nuova* avait tracé le plan d'une étude comparée des phénomènes religieux. Il est grandement à souhaiter que dans les laborieuses Universités italiennes, il se trouve bientôt un nombre appréciable de bonnes volontés prêtes à l'œuvre commune : déjà d'ailleurs, ajoutons-le ici, les savants de la péninsule ont tenu dans les Congrès internationaux de 1900 et 1904 une place fort brillante et très personnelle, malgré leur nombre assez restreint, et l'on ne peut qu'espérer voir bientôt leurs collègues et leurs élèves imiter leur exemple.

M. T., dans ce même préambule au Bulletin d'Histoire des Religions, examine *in abstracto* les plus récents systèmes d'interprétation proposés pour le problème des origines religieuses, en particulier les hypothèses des écoles psychologique et sociologique; puis il consacre des notices sommaires aux meilleurs manuels d'ensemble, s'attachant à en dégager en quelques lignes de très

utile vulgarisation, le caractère doctrinal et les mérites purement scientifiques. Aussi retient-il comme particulièrement significatifs l'énoncé de la méthode sociologique que l'on peut tirer de la préface placée par M. H. Hubert en tête de la traduction française du Manuel de M. Chantepie de la Saussaye, les démonstrations totémistiques données par M. S. Reinach dans ses *Cultes, Mythes et Religions*, l'emploi des procédés philologiques et des documents littéraires que fait M. Dieterich, dans son livre *Mutter Erde*, enfin le bilan, dressé par M. Jean Réville, des services mutuels que peuvent se rendre l'histoire des religions et l'histoire ecclésiastique.

Les autres articles de ce Bulletin : Religions de l'Extrême-Orient, Religion de l'Égypte, Religion des Peuples sémitiques (Islamisme), Religions de l'Inde et de l'Iran, Religion des Grecs et des Romains, Religions des Celtes et des Germains, Folk-lore, contiennent encore des notes intéressantes sur les principaux travaux en ces matières publiés au cours des années 1904-1905, mais ils valent surtout en tant que cadres et permettent d'augurer le plus favorablement du succès de cette excellente initiative, à laquelle nous sommes tout des premiers à applaudir.

P. A.

Le Gérant : Ernest Leroux.

ESSAI

SUR LA

CHRONOLOGIE DE LA VIE ET DES ŒUVRES DE PHILON

(3e *et dernier article*[1])

3° Nous trouvons dans l'idéal de vie qui nous est présenté dans le *Commentaire allégorique* une singulière opposition avec celui que nous avons décrit dans le chapitre sur l'*Exposition de la Loi* : là-bas la solitude, l'austérité, l'écart des affaires politiques sont recommandés comme essentiels à la contemplation ; ici Philon admet que tout cela ne sert à rien pour acquérir la sagesse. Nous allons, sans entrer dans des détails étrangers au sujet de la chronologie, établir cette opposition, en montrant que l'idéal du *Commentaire* est postérieur à celui de l'*Exposition*.

Cette modification n'est pas un bouleversement. L'union avec Dieu par la contemplation et l'extase reste toujours le but dernier[2]. Mais sur la façon de l'atteindre le *Commentaire* développe une doctrine qui diffère de celle de l'Exposition sur deux points essentiels : d'abord il n'est pas nécessaire, pour participer à la contemplation, de se retirer du monde, le sage mènera la vie de tous ; en second lieu Philon insiste beaucoup sur la nécessité pour l'homme en progrès, pour l'ascète, de se mêler au monde.

La première idée est exposée dès le début du *Commentaire*

1) Voir les précédentes livraisons, p. 25 à 64, et p. 164 à 185.

2) Par ex. : *de Ebrietate*, p. 369, § 83, τελειότερον δὲ τί ἂν εἴη τῶν ἐν ἄρέταις ἢ τὸ ὄντως ὂν ἰδεῖν.

(*Legum All.*, lib. II, 85, p. 81). « J'ai souvent, dit Philon, abandonné mes parents, mes amis et ma patrie, et je suis allé dans la solitude pour y concevoir quelque objet digne de contemplation : je n'en ai tiré aucun profit ; mon esprit dispersé ou blessé par une passion est revenu à des objets contraires, mais quelquefois dans une foule nombreuse j'ai la pensée tranquille ; Dieu a dissipé la foule de l'âme et m'a appris que ce ne sont pas les différences de lieux qui font le bien et le mal, mais Dieu qui meut et conduit où il veut le char de l'âme. »

Quoique ce passage soit au milieu d'un développement métaphysique, il nous paraît difficile de ne pas voir ici un trait personnel ; si cela est vrai on peut en tirer que Philon lorsqu'il écrivait le deuxième livre des *Allégories de la Loi* (qui est au début du *Commentaire*) avait plusieurs fois (πολλάκις) quitté Alexandrie pour séjourner dans quelque solitude ; que dans cette période précédente, il croyait encore à la vertu des lieux, c'est-à-dire de la solitude pour l'amélioration de l'âme, mais que cette période s'était terminée par une révolution qui s'était opérée dans son esprit et à la suite de laquelle il avait compris que les lieux, et en particulier la solitude, n'ont sur l'âme aucune influence profonde. Quelle est maintenant cette période précédente? On ne peut guère douter que ce soit celle où fut écrite l'*Exposition de la Loi*; il suffit de rappeler l'insistance avec laquelle la solitude y est recommandée, et plus particulièrement encore dans la théorie de la retraite provisoire exposée à la fin dans le *de Praem. et Poen.* (II, 411, § 3) ; nous concluons donc de la postériorité de cette doctrine à la postériorité du *Commentaire*; nous ne voyons même plus qu'il y soit question de la retraite provisoire. Cette période apparaît comme bien passée (οὐδὲν ὤνησα, ἀνεχώρησεν par opposition à ἠρεμῶ). Qu'y a-t-il d'essentiel dans ce revirement? est-ce une estime plus grande pour la société des hommes vulgaires et les villes? Nullement ; il garde pour elles la même sévérité et le thème de l'ochlocratie revient dans le *Commentaire* plus souvent qu'ailleurs.

C'est au contraire une confiance en Dieu plus grande, un abandon plus intime à sa toute puissance ; ne rien attribuer aux différences de lieux dans les mouvements de l'âme vers le bien ou le mal, c'est accorder plus à Dieu.

Cette première idée s'applique à la sagesse en général. Le changement dans la conception de l'idéal de vie se complète par une seconde idée, qui se rapporte plus spécialement à l'homme en progrès moral, à l'ascète : nous la voyons indiquée dans presque tous les traités qui composent le *Commentaire*, mais développée avec le plus d'abondance dans un passage du *de Fuga et Invent.* (p. 549-554, § 23-53), qui en réunit tous les aspects épars dans le reste de l'œuvre. Rébecca, la patience à la volonté droite (ὀρθογνώμονος, § 24), donne à son fils Jacob, l'ascète, le conseil d'éviter la lutte avec Esaü le méchant; c'est la répétition d'un thème que nous trouvons souvent dans les œuvres de Philon : il fait le fond du traité *Quod det. pot. insid. sol.* (lutte de Caïn et d'Abel) ; qu'on relise également dans l'*Exposition de la Loi* le passage plus haut cité du *de Praem. et Poen.* (II, 411, § 3) ; mais dans ce dernier texte, Philon donne le conseil, pour échapper aux pièges du mal, de fuir dans la solitude et de se garder de la compagnie du vulgaire. Les conseils donnés par Rébecca sont diamétralement opposés : « Lorsque tu verras, dit-elle, le méchant se soulever contre la vertu, tenir grand compte de ce qu'il convient de dédaigner : richesse, réputation, plaisir, et louer l'injustice, comme cause de chacun de ces biens..., ne pratique pas de suite en te tournant vers la vie contraire[1], la pauvreté et la simplicité et la vie austère et solitaire ; car tu exciteras l'adversaire et tu prépareras contre toi un ennemi plus puissant ; vois par quelle manière d'agir tu échapperas à ses coups. Accommode-toi, je ne dis pas des mêmes pratiques que le méchant, mais de ce qui produit ces biens, des honneurs, des magistratures,

1) Expression exactement inverse de celle du *de Praem. et Poen.* (I, 411) sur la retraite provisoire.

de l'argent, de l'or, des biens, des couleurs, des formes différentes, des beautés et lorsque tu les rencontres, imprime comme un bon demiurge, une idée très bonne à ces substances matérielles et accomplis une action louable... Si donc tu veux convaincre le méchant riche, ne te détourne pas de l'abondance dans la richesse, car le méchant ou bien se montrera sordide et servile usurier et prêteur à gages, le malheureux, ou bien inversément... prodigue, tout prêt à dévorer et à gaspiller, chef de chœur très vénérable des courtisanes, des débauchés et de toute la troupe des intempérants; mais toi tu fourniras une cotisation pour des amis pauvres, tu feras des dons à ta patrie, tu aideras des jeunes filles à s'établir en donnant aux parents sans ressources une dot suffisante... » Philon applique ce même principe du juste-milieu aux honneurs, puis il passe aux « désirs du ventre » dans les termes suivants : « Si tu bois et si tu te rends aux tables richement servies, va avec confiance, tu feras honte à l'intempérant par ton adresse ; celui qui a péché par le ventre et a ouvert avant la bouche des désirs insatiables se gorgera vilainement... ; quant à toi, à moins de nécessité, tu useras de modération et si tu étais forcé à plus de jouissance, ayant imposé la raison comme maîtresse à la nécessité, tu ne changeras jamais ton plaisir en déplaisir, mais s'il faut ainsi parler tu t'enivreras à jeun. Ce sont donc des reproches mérités que la vérité ferait à ceux qui, sans examen, abandonnent les occupations de la vie politique et le commerce, et disent mépriser la réputation et le plaisir : c'est de la vantardise, non du mépris ; ils présentent pour nous attirer, leur saleté, leur aspect sévère, leur vie austère et misérable ; comme s'ils étaient des amants de l'ordre, de la tempérance, de la patience ; mais ils ne peuvent tromper ceux qui, plus exacts, se penchent sur leur âme et ne sont pas séduits par ce qu'on voit : ceux-ci ont relevé les voiles qui cachent autre chose et ils ont vu les états intérieurs et leur nature... Disons à de telles gens : Vous désirez la vie, sans société, seule et solitaire ; qu'avez-vous donc montré de bon dans la

société ? Vous vous détournez de l'argent? Devenus hommes d'affaires est-ce que vous avez voulu être justes ? Vous vous vantez de dédaigner les plaisir du ventre et les plaisirs voisins? Lorsque vous aviez matière abondante à ces plaisirs, vous êtes-vous modérés? Vous méprisez la gloire? Mais avez-vous étant dans les honneurs, pratiqué la simplicité? Vous avez ri de la politique, peut-être parce que vous n'avez pas compris combien la chose est utile, d'abord exercez-vous et occupez-vous des affaires d'un particulier et d'un citoyen ; devenus politiciens et maîtres de maison,... préparez votre départ pour une vie autre et meilleure ; car la vie pratique avant la vie théorique est un combat préparatoire, avant un un combat plus parfait, et il est beau de le combattre d'abord. »

Ce texte important, où la pensée se développe avec abondance et clarté étonnera d'abord un lecteur de l'*Exposition de la Loi*.

Voici une attaque à fond de l'austérité bien étrange chez un écrivain qui l'a tant vantée. On ne peut s'en tirer en disant qu'il a vanté dans l'*Exposition* la véritable austérité et qu'il attaque ici son faux semblant ; c'est la vie austère elle-même qui, dans tous les cas où elle n'est pas précédée de la pratique de la vie sociale est condamnée ; Philon semble se mettre lui-même au rang de ces moqueurs (§ 34 ἐχλεύασαν) qui dans l'ouvrage précédent attaquaient les ascètes. Mais voici qui est encore plus étrange ; c'est l'éloge de la politique (et de l'économique qui chez Philon y est toujours entièrement liée) ; est-ce là l'homme qui dans le texte bien connu du *de Special. legg.* a pris la politique à partie comme l'ennemi personnel de son bonheur et de sa sagesse? La contradiction est grande ; il ne faudrait pourtant pas la pousser trop loin; Philon nous détourne-t-il absolument de la vie contemplative, solitaire, austère ? Bien loin de là, il considère toujours cette vie comme le but dernier vers lequel il faut se préparer à émigrer ; notre auteur reste tout le long de son œuvre, fidèle à cette pensée ; la contradiction porte non sur ce but,

mais sur les moyens pour l'atteindre. Tandis que dans l'*Exposition* l'ami de la sagesse paraît sauter d'un bond (cf. la métaphore πηδᾶν) dans la sagesse, que la vie civile et familiale sont des obstacles qui le rejettent dans l'abîme des affaires ; ici elles sont des degrés indispensables pour arriver à la vie contemplative ; on ne peut les quitter trop tôt sans subir les reproches de la vérité. Faut-il se contenter de voir ici une de ces nombreuses contradictions qu'on reproche bien souvent à Philon ? C'est un procédé de critique peu admissible dans l'histoire de la philosophie d'accuser un auteur de contradictions avant d'avoir épuisé tous les moyens de l'en défendre. Ici le moyen ressort immédiatement des textes : dans l'*Exposition de la Loi*, Philon se plaçait au point de vue du sage sans épithète ; dans notre passage les conseils sont adressés à l'ascète, à l'homme en progrès, dont Philon se préoccupait assez peu dans son ouvrage précédent, car si le thème du repentir y est indiqué, ce n'est qu'en passant.

Il y a donc là toute une conception nouvelle de la vie morale, qui explique la différence des préceptes.

Maintenant quel usage notre ascète doit-il faire de la vie politique et sociale? Les conseils portent sur deux points : 1° il doit être un exemple pour les méchants; son éloge est en même temps une accusation pour eux (§ 29), ses bonnes actions doivent les faire rougir; 2° cette vie, par les efforts de vertu qu'elle rend nécessaires, est une préparation à la vie du thérapeute; pour mépriser l'argent et les biens de la fortune, il faut en avoir joui.

Si nous cherchons maintenant, en suivant l'ordre des traités, comment Philon lui-même pratiquait cet idéal, nous verrons se confirmer l'importance toute spéciale qu'acquièrent pour lui, à l'époque où il écrit le Commentaire, la vie sociale et politique avec ses conséquences. Nous rencontrons d'abord une opinion fort modérée sur le plaisir : « Il faut, dit-il, que ce qui est devenu use du plaisir, mais le méchant en usera comme d'un bien parfait, et l'homme de

sens comme d'une nécessité » (*Leg. Alleg.*, II, § 17, p. 70); nous voyons qu'il n'est possible, ni utile de l'éviter absolument : il ne s'agit pas là de la théorie des ἀναγκαῖα, suivant laquelle nous devons nous contenter du minimum nécessaire à notre vie; car Philon admet tel cas où le sage se mêle aux festins du vulgaire; « lorsque, dit-il plus loin, dans des sociétés efféminées l'esprit échappe à lui-même, dominé par la séduction des plaisirs, nous sommes esclaves et nous montrons sans voile notre souillure : mais si la raison (ὁ λόγος) a la force de purifier la passion, en buvant nous ne nous enivrons pas et en mangeant nous ne faisons pas d'excès, mais sans déraisonner nous mangeons à jeun (νηφάλια σιτούμεθα) » (*Leg. Alleg.*, II, 29). Les festins ne sont donc pas défendus au sage; ce qu'il nous dit dans le livre suivant, laisse entendre qu'il ne condamne pas l'assistance aux grands repas et que lui-même se meut, mais en sage, dans un milieu de grand luxe et le § 155 reproduit à peu près le texte précédent; la raison (ὁ λόγος) est toujours appelée à l'aider comme une arme défensive (ὥσπερ ὅπλῳ τινὶ ἀμυντηρίῳ) contre la séduction des plaisirs; mais l'auteur continue par un souvenir personnel : « Moi, du moins je le sais (il s'agit de la destruction de la passion par le logos) pour l'avoir éprouvé souvent (πολλάκις); car venu en une compagnie insociable (ἀδιαγώγον) et à des dîners richement servis, lorsque je n'y allais pas avec la raison (σύν λόγῳ), je devenais esclave de ces préparatifs, mené par des maîtres sans douceur, les spectacles, les propos entendus et tout ce qui par l'odorat et le goût produit des plaisirs; mais lorsque j'y viens avec la raison qui convainc (τοῦ αἱροῦντος λόγου)[1] je deviens maître au lieu d'esclave, et de force je remporte la belle victoire de la patience et de la tempérance marchant et combattant contre tout ce qui cause l'irruption des désirs impuissants » (*Leg. Alleg.*, III, p. 118, § 156). Ce n'est pas le ton d'un homme qui vit dans la retraite; ses relations avec les riches pouvaient même être

1) Cf. Platon, *Respubl.*, 440 *b* : ὁ αἱρῶν λόγος.

assez fréquentes, puisqu'il avait souvent (πολλάκις) l'occasion d'exercer sa tempérance; nous voyons bien que cette tempérance est loin d'être abstinence; il nous est parlé dans le premier de ces passages comme dans le grand texte du *de Fuga et Invent.*, d'une ivresse à jeun, qui n'a pas du tout le sens symbolique de l'ivresse de l'extase, comme ceci arrive dans quelques autres textes (*de Ebrietate*), mais le sens très matériel de manger ou boire sans arriver à la déraison.

Trouvons-nous l'explication de ce genre de vie dans ce jugement que Philon porte en passant sur lui-même et où il se range parmi les imparfaits : « Le Logos, dit-il, serait le dieu de nous autres imparfaits (ἡμῶν ἀτελῶν), mais le premier dieu est celui des sages et des parfaits » (*Leg. Alleg.*, III, p. 128, § 207). Nous savons, en effet, par le *de Fuga et Inventione* que la vie publique est recommandée aux imparfaits comme matière à l'exercice de leur vertu. Est-ce le sentiment de son imperfection qui a poussé Philon vers la vie sociale, ou peut-être, cette vie lui étant imposée, n'en a-t-il pas trouvé le sens et la raison dans la nécessité du progrès moral? Quoi qu'il en soit, ce n'est pas le seul passage où Philon se déclare imparfait (cf. *Leg. Alleg.*, I, 121 où il oppose ἡμεῖς ἀ τῶν τελειοτέρων, etc.).

Mais poursuivons, pour marquer de plus près le détail de cet ascétisme nouveau : dans le *Quod det. pot. insid.* il développe l'idée que ce n'est pas la peine en elle-même, mais la peine accompagnée de science (ὁ μετὰ τέχνης) qui est un bien (p. 195, § 18); puis il définit la tempérance avec la même nuance que le *de Profugis* : « Si tu vois quelqu'un ne pas absorber quand c'est le moment (ἐν καίρῳ) des mets ou des boissons, ou refuser des bains et des onctions ou négliger ses habits, ou coucher sur la dure et s'exposer aux intempéries et se vanter après cela de sa continence (ἐγκρατείαν), prenant pitié de son erreur montre-lui le vrai chemin de la continence; car ces pratiques sont des peines incessantes et fatigantes qui par la faim et les mauvais traitements usent l'âme et le corps » (§ 19). Ici les usages d'un ascétisme rigoureux

sont nettement condamnés et sans la restriction aux états d'imperfection que nous avons rencontrée dans le *de Fuga et Invent.* Il serait hors du sujet, mais on pourrait aisément démontrer, que cette restriction est cependant présente dans sa pensée; il reste acquis que sa critique s'adresse à l'homme composé de l'âme et du corps (ψυχὴν καὶ σῶμα, § 19 et non ψυχὴν seulement et par conséquent à lui-même et à tous ses lecteurs; nous entrevoyons que si l'indifférence absolue est possible, c'est grâce à la sortie du corps et qu'il est inutile et même ridicule (ἐγλεύασαν) de le vouloir auparavant.

Cette nuance va se préciser. Nous savons que l'utilité des affaires publiques ou privées reste toujours négative pour le sage; ce n'est pas en elles-mêmes qu'elles sont bonnes, c'est seulement comme occasion d'exercer la vertu; aussi ne devons-nous pas nous étonner de rencontrer des passages où Philon les désigne expressément comme des obstacles à la vertu; c'est ce qui arrive dans le *de Gigantibus* (p. 266, § 29-31). Mais le premier obstacle, pense Philon, ce n'est pas ces affaires, c'est la chair : « Certes, dit-il, le mariage, l'éducation des enfants, le commerce, l'obscurité avec la pauvreté, les affaires, tant privées que publiques, et mille autre choses ont flétri la sagesse avant qu'elle n'ait fleuri; mais rien n'empêche autant son accroissement que la nature du corps, elle est comme un fondement d'ignorance, qui a été jeté le premier et sur lequel se bâtissent les maux indiqués. Des âmes sans chair et sans corps passant leurs jours dans le théâtre de l'univers jouissent, sans que rien n'empêche, de visions et de paroles divines dont l'amour est entré en elles. » Toujours plus nettement nous voyons que l'usage des biens extérieurs a pour raison l'union de l'âme avec la chair, et si l'idéal purement contemplatif reste sans contestation le plus haut, nous voyons dans le fait fondamental de la liaison avec le corps, des raisons de ne pas rejeter en bloc toute la vie pratique et de donner des règles positives pour s'adapter aux nécessités de cette vie.

Ainsi Philon recommande de s'éloigner de la chair et des

plaisirs qui s'y rapportent ; mais il célèbre le besoin de peu (ὀλιγοδεία) comme cher à la vertu, et il ajoute cette restriction qui commence à nous devenir familière, puisque nous la rencontrons chaque fois qu'il parle des rigueurs de l'ascétisme : « Si quelque occasion nous force à prendre de ces biens plus que la mesure et que notre content, ne nous en approchons pas nous-même » (*de Gigant.*, p. 267, § 35). C'est la théorie de « l'ivresse à jeun » que nous connaissons déjà ; et dans le développement qui suit, si les biens extérieurs (richesse, gloire, force) sont appelés le plus grand mal (μέγιστον κάκον), il ne s'agit pourtant pas de les rejeter quand nous les possédons sans en avoir fait le but de notre vie, mais seulement de les soumettre comme des sujets à l'esprit (ὑπηκόους... ὡς ἡγεμόνι τῷ νῷ, § 39). Il faut lire tout le passage dont nous avons tiré ces diverses citations (*de Gigantibus*, p. 266-268, § 28-40) pour se rendre compte que nous avons ici affaire non pas à un rigorisme austère, mais à une simplicité de bon ton, libre de préjugés et consciente des nécessités et des conditions réelles de la vie.

A-t-il donc abandonné la conception platonisante du *de Josepho* et du *de Decalogo* suivant laquelle la politique est une espèce de déchéance du sage ? Il faut distinguer. La conception de la politique que nous avons exposée est une nouveauté ; mais cette nouveauté s'ajoute à l'ancienne conception qui subsiste dans un passage du *de Ebrietate* ; la politique y est caractérisée de la même façon que dans le *de Josepho* (p. 46, 7) : la cité est la région variée, changeante, bigarrée (*de Ebrietate*, p. 370, § 86) se rapprochant du corps ; elle est à côté des autres sciences une émanation ou une empreinte de la sagesse, une par elle-même et diverse dans ses manifestations ; le sage dans le culte de l'être se retire des affaires humaines.

En revanche dans le *Quod Deus Immutabilis* (p. 275, §§ 16-20) comme dans le *de Posteritate Caïni* (p. 260, §§ 180-182), le refus des devoirs de famille et de société est nettement présenté comme un résultat de l'égoïsme (φιλαυτία) et comme

une cause de malheur pour l'homme (κακοδαιμονήσουσιν, § 17); l'énumération de ces devoirs est contenue au § 17 : l'honneur des parents, la conduite réglée des enfants, le salut de la patrie, la conservation des lois, la stabilité des coutumes, l'amélioration des affaires privées et publiques. D'après le passage suivant ces devoirs apparaissent contenus les précédents dans les suivants, et tous finalement dans la piété; car les égoïstes méprisent autrui « comme s'ils étaient nés pour eux-mêmes, mais non pour leur père, leur mère, leur femme, leurs enfants, leur patrie, le genre humain, et s'il faut continuer encore plus loin, pour le ciel, la terre, le monde entier, les sciences, les vertus, le père et le maître de toutes choses... » La vertu sociale est ici considérée comme supérieure à la vie égoïste, non pas dans son infériorité à la sagesse.

Dans le *de Ebrietate*, Philon donne en passant pour modèle particulier l'homme du peuple, qui sans se livrer à des plaisirs immodérés, ne vivre cependant pas à la façon d'une esclave; les choses nécessaires (ἀναγκαῖα) s'étendant ici non seulement à la conservation de la vie mais à la vie saine et libérale (πρός τε τὸ ὑγιεινῶς καὶ μὴ ἀνελευθέρως ζῆν, p. 389, § 214-216). La santé et la libéralité sont désirables; la bonne réputation est aussi un bien; ceci est expressément indiqué dans le *de Migrat. Abr.* : « Il faut veiller, dit l'auteur, à sa bonne réputation comme à un objet d'importance et bien utile à la vie avec le corps » (§ 88). Remarquons la restriction de la fin : τὸν μετὰ σώματος βίον ; c'est donc bien encore la conscience des nécessités de la condition réelle de l'homme qui guide Philon. D'ailleurs pourquoi chercher la réputation ? Par craintes des attaques insidieuses de la multitude (ἐπεβουλεύθησαν, § 86, et à la fin du passage : πρὸς τῷ καὶ τὰς ἀπὸ πολλῶν μέμψεις καὶ κατηγορίας ἀποδιδράσκειν). Il ne faut pas, étant en société, se conduire comme si l'on vivait solitairement. Philon blâme dans ces termes ceux qui méprisent l'opinion du vulgaire : « Comme s'ils vivaient seuls avec eux-mêmes dans le désert ou s'ils étaient devenus des âmes

incorporelles, ne connaissant plus ni cité, ni bourg, ni maison, ni aucune société d'hommes, ils ont dépassé l'opinion du vulgaire et cherchent la vérité nue en elle-même. » On ne peut dire plus nettement que la solitude n'est pas l'état normal de l'homme, mais que l'homme doit se plier aux exigences de la société. Comment maintenant acquérir la bonne réputation ? En n'ébranlant aucune des lois établies, en respectant la constitution politique de sa patrie (§ 89). Suit une polémique, assez douce, il est vrai, contre ceux qui recherchant uniquement le symbolisme allégorique de la loi, n'en respectent plus la lettre.

Il n'est pas douteux que nous touchions ici à une des raisons qui ont amené Philon à ses idées en matière de relations sociales ; il sent le danger qu'il y aurait pour son œuvre allégorique tout entière, pour la sagesse, à ne faire aucune concession au vulgaire : l'attitude des allégorisants radicaux est trop facile (τὴν μεμφόμενον ἐν ἔργοις τῆς εὐχερείας, § 89) ; nous soupçonnons qu'un tel soin de sa réputation est d'un homme qui veut sauvegarder les résultats d'une œuvre accomplie tout entière, plutôt que d'un jeune enthousiaste qui cherche encore sa voie.

Cherchons pour finir ce que deviennent ces idées dans les deux traités *de Somniis* qui terminent le *Commentaire*. Le sujet de la politique est abordé *de Somn.*, I, p. 654, § 219-227. Nous y constatons un revirement de pensées : par rapport au reste du *Commentaire* : d'abord la politique paraît y être condamnée sans restriction, dans des termes semblables à ceux de l'*Exposition de Joseph* : « ... Joseph, y est-il dit, revêt le vêtement varié de la politique auquel se mêlange une part bien petite de vérité, mais des parties nombreuses et importantes d'éléments faux, probables, croyables, vraisemblables, d'où fleurissent tous les sophistes d'Egypte (§ 220) ... La politique attaque et est attaquée (§ 221 ...) » : il a à craindre l'envie (φθόνος, cf. le texte du *de Spec. legg.*, III, § 1) et la haine de la multitude ou d'un homme plus puissant. Cette appréciation est directement opposée à celle du

de Profugis (p. 551, § 35). En second lieu le conseil qu'il donne pour échapper aux attaques est de quitter entièrement la vie politique : « Nous étant dépouillés de ce vêtement, brodé de fleurs, revêtons le vêtement sacré, orné des broderies de la vertu : ainsi nous éviterons les embûches que dresse contre nous l'ignorance... »; c'est tout l'opposé du conseil du *de Profugis* qui recommande de ne pas tourner le dos brusquement à la vie polique.

Au sujet de l'ascétisme nous trouvons une longue diatribe contre le luxe de table, du vêtement et de la maison (*de Somniis,* II, § 48-60) que Wendland a jugé avec raison d'origine stoïcienne ; on rencontre des fragments analogues dans le *Commentaire* tout entier. Partout, sans doute, nous rencontrons l'idéal de l'ascétisme ; mais Philon ajoute qu'il faut cependant user du luxe et des richesses (théorie de l'ivresse à jeun). Ici rien de semblable : l'ascétisme le plus rigoureux (se nourrir de pain, coucher sur la dure) est recommandé sans aucune restriction ; tout ce qu'on y ajoute est le fait de l'opinion vide. Les rapprochements s'établissent d'eux-mêmes avec l'idéal de l'*Exposition*; d'autre part l'emploi constant et facile de la méthode allégorique dans ces deux traités nous conduit à les placer après l'*Exposition*; ce serait donc une œuvre intermédiaire entre l'*Exposition* et le *Commentaire,* dans laquelle Philon, maître de sa méthode théologique, n'a pas encore élargi son idéal.

IV

LES QUESTIONS ET SOLUTIONS

Nous traitons en dernier lieu les livres des *Questions et Solutions*. Ils sont très pauvres en données chronologiques ; les allusions à l'époque présente et à la vie de l'auteur y sont

incorporelles, ne connaissant plus ni cité, ni bourg, ni maison, ni aucune société d'hommes, ils ont dépassé l'opinion du vulgaire et cherchent la vérité nue en elle-même. » On ne peut dire plus nettement que la solitude n'est pas l'état normal de l'homme, mais que l'homme doit se plier aux exigences de la société. Comment maintenant acquérir la bonne réputation? En n'ébranlant aucune des lois établies, en respectant la constitution politique de sa patrie (§ 89). Suit une polémique, assez douce, il est vrai, contre ceux qui recherchant uniquement le symbolisme allégorique de la loi, n'en respectent plus la lettre.

Il n'est pas douteux que nous touchions ici à une des raisons qui ont amené Philon à ses idées en matière de relations sociales; il sent le danger qu'il y aurait pour son œuvre allégorique tout entière, pour la sagesse, à ne faire aucune concession au vulgaire : l'attitude des allégorisants radicaux est trop facile (οὓς μεμψαίμην ἂν ἔγωγε τῆς εὐχερείας, § 89); nous soupçonnons qu'un tel soin de sa réputation est d'un homme qui veut sauvegarder les résultats d'une œuvre accomplie tout entière, plutôt que d'un jeune enthousiaste qui cherche encore sa voie.

Cherchons pour finir ce que deviennent ces idées dans les deux traités *de Somniis* qui terminent le *Commentaire*. Le sujet de la politique est abordé *de Somn.*, I, p. 654, § 219-227. Nous y constatons un revirement de pensées ; par rapport au reste du *Commentaire* : d'abord la politique paraît y être condamnée sans restriction, dans des termes semblables à ceux de l'*Exposition* (*de Josepho*) : «... Joseph, y est-il dit, revêt le vêtement varié de la politique auquel se mélange une part bien petite de vérité, mais des parties nombreuses et importantes d'éléments faux, probables, croyables, vraisemblables, d'où fleurissent tous les sophistes d'Égypte (§ 220)... Le politique attaque et est attaqué (§ 221...) » ; il a à craindre l'envie (φθόνος cf. le texte du *de Spec. legg.*, III, § 1) et la haine de la multitude ou d'un homme plus puissant. Cette appréciation est directement opposée à celle du

de Profugis (p. 551, § 35). En second lieu le conseil qu'il donne pour échapper aux attaques est de quitter entièrement la vie politique : « Nous étant dépouillés de ce vêtement, brodé de fleurs, revêtons le vêtement sacré, orné des broderies de la vertu : ainsi nous éviterons les embûches que dresse contre nous l'ignorance... »; c'est tout l'opposé du conseil du *de Profugis* qui recommande de ne pas tourner le dos brusquement à la vie polique.

Au sujet de l'ascétisme nous trouvons une longue diatribe contre le luxe de table, du vêtement et de la maison (*de Somniis,* II, § 48-60) que Wendland a jugé avec raison d'origine stoïcienne ; on rencontre des fragments analogues dans le *Commentaire* tout entier. Partout, sans doute, nous rencontrons l'idéal de l'ascétisme ; mais Philon ajoute qu'il faut cependant user du luxe et des richesses (théorie de l'ivresse à jeun). Ici rien de semblable : l'ascétisme le plus rigoureux (se nourrir de pain, coucher sur la dure) est recommandé sans aucune restriction ; tout ce qu'on y ajoute est le fait de l'opinion vide. Les rapprochements s'établissent d'eux-mêmes avec l'idéal de l'*Exposition*; d'autre part l'emploi constant et facile de la méthode allégorique dans ces deux traités nous conduit à les placer après l'*Exposition*; ce serait donc une œuvre intermédiaire entre l'*Exposition* et le *Commentaire*, dans laquelle Philon, maître de sa méthode théologique, n'a pas encore élargi son idéal.

IV

LES QUESTIONS ET SOLUTIONS

Nous traitons en dernier lieu les livres des *Questions et Solutions*. Ils sont très pauvres en données chronologiques ; les allusions à l'époque présente et à la vie de l'auteur y sont

encore plus vagues et rares qu'ailleurs, et ce n'est que par leur rapport à l'*Exposition* et au *Commentaire* que nous pourrons déterminer leur époque.

I° Une première indication est tirée des attaques contre des adversaires que Philon appelle *sophistes* ; les attaques contre les sophistes sont distribuées de la façon suivante dans l'œuvre entière de Philon : elles sont complètement absentes dans l'*Exposition de la Loi* ; dans le *Commentaire*, nous rencontrons pour la première fois une vive sortie contre les sophistes au sixième traité du commentaire, le *Quod det. pot. ins.* ; désormais il n'y aura presque plus aucun traité qui ne contienne une vigoureuse polémique contre les sophistes. Dans les *Questions* enfin les sophistes sont absents de *Quaest. in Gen.*, *I et II* ; au contraire dans le reste des *Questions sur la Genèse* il revient maintes fois sur ces adversaires ; l'hostilité se montre surtout dans le livre IV ; dans le livre III ce sont surtout des disputeurs (III, 27) qui s'opposent au simple savant, des indifférents à tous les systèmes qui cherchent partout des contradictions perpétuelles, comme les sceptiques et les Académiciens (III, 33) ; mais dans le livre IV, ils sont considérés comme un danger dont il est prudent de se garer (IV, 88), comme des gens haineux refusant de communiquer leur science (IV, 104). Ce ton se rapproche de celui du *Commentaire* ; enfin dans les *Questions sur l'Exode*, il n'en est pas une seule fois question.

La polémique contre les sophistes est un thème si fréquent dans les groupes d'écrits où elle revient, elle est si intimement unie à la pensée de l'auteur, que nous ne pouvons hésiter à placer à une époque différente les groupes où elle se présente et ceux où elle ne se présente pas. Aussi datons-nous d'une même période de la vie de Philon, le *Commentaire* depuis le *Quod det. pot. ins.* jusqu'au *de Somniis* et les *Questions sur la Genèse*, lib. III et IV. Les livres I et II au contraire ainsi que les *Questions sur l'Exode* seraient d'une époque antérieure ou postérieure à cette partie du commentaire.

L'analyse de la méthode d'interprétation employée (confrontée avec celle du *Commentaire*) va nous montrer qu'il s'agit d'une époque antérieure ; la forme des *Questions* est partout la même ; le commentateur étudie les passages du livre saint l'un après l'autre en commençant chaque fois par l'examen du sens littéral ; quelques exemples vont nous faire voir que, dans les livres I et II, il respecte ce sens plus que dans le *Commentaire* : il rejette, il est vrai, l'explication littérale du paradis (I, 8), mais sans les violences auxquelles nous a habitué le *Commentaire*, ni même formellement ; au § 10, discutant la signification de l'arbre de vie, il écarte également sans violence le sens littéral, puis il énumère cinq opinions sur le sens symbolique de cet arbre de vie sans en choisir une ; dans le passage du *Commentaire* (*Leg. Alleg.*, I, p. 54, § 59) où il explique le même verset, nous voyons qu'il ne cite même pas le sens littéral et que parmi les cinq explications symboliques, il en cite une pour la rejeter et s'approprie à une petite différence près l'autre (changeant le « pietas » des questions en γενειωτάτη ἀρετή) et la présente comme personnelle ; le premier passage paraît être au second, comme des notes préparatoires à une rédaction définitive. Nous voyons d'autre part au § 14 qu'il est bien près d'accepter le sens littéral du paradis.

Une comparaison entre le § 25 et le *Leg. Alleg.*, II (p. 70, § 19), l'interprétation de la côte d'Adam, nous montre encore la postériorité du *Commentaire* ; dans les *Questions* le sens littéral est accepté ; dans le *Commentaire* il est raillé et considéré comme une fable ; l'explication symbolique reste d'ailleurs la même. Nous aurions sur le livre II à faire des observations à peu près analogues ; les difficultés du sens littéral sont présentées avec modération aux §§ 9, 26, 49. Au contraire les deux derniers livres se rapprochent sur ce point beaucoup plus du *Commentaire*, le sens littéral est présenté comme inconvenant (§ 60) ou comme absurde (§ 88) ou comme douteux (§ 91) ; il est écarté (§ 61), dédaigné (§ 145). Les deux premiers livres, d'autre part, ne peuvent être par le dé-

veloppement que prend en eux l'allégorie, que postérieurs à l'*Exposition*.

II. Les *Questions sur l'Exode* sont également postérieures à l'*Exposition*. Cet ouvrage offre peu de parallèles avec l'*Exposition* ; les seuls versets expliqués à la fois dans les deux sont au nombre de quatre. (*Quest.*, II, 9 et *de Judice*, 2, 345 ; II, 10 et *de Judice*, 5, 347 ; II, 11 et *de Humanitate*, 10, 391 ; II, 12 et *de Humanitate*, 15, 394.)

Généralement l'explication est la même, développée au sens littéral ; les *Questions* ajoutent cependant une interprétation symbolique à l'explication littérale seule donnée dans l'*Exposition* (ainsi Ex. 23, 5 dans *Quest.*, I, 12 et *de Humanitate*, 15, 394). Au contraire les parallèles avec le Commentaire sont beaucoup plus nombreux ; les explications sont au fond identiques ; dans la forme l'auteur des *Questions* fait précéder, en général, l'explication symbolique d'une courte explication littérale ; de plus les développements sur un même verset y sont en général plus abondants et plus variés.

Les *Questions* ont souvent l'aspect d'un espèce de lexique, qui aurait, pour chaque verset, réuni toutes les explications possibles, dont le commentaire utilise seulement quelques traits suivant les nécessités du développement. Ainsi le passage *Quest. in Ex.*, II, 33 indique à propos du verset *Ex.* 24, 6, une série d'oppositions : ciel, région sublunaire ; raison, partie irrationnelle, etc. ; dans le *Quis. rer. div. haer.*, 183, 498, l'auteur prend une seule de ces oppositions pour la développer : ou encore les *Questions* ne se contentent pas d'indiquer le symbole, mais en ajoutent la raison (comme *Quest. in Ex.*, II, 121, comparé à *de Migr. Abr.*, 105) ; l'inverse pour n'être pas absent ainsi le *Commentaire*, *Quis rer. div. haeres.*, § 221, p. 504, ajoute pour le candélabre un deuxième symbole, l'âme à celui qu'avaient indiqué les *Questions*, le ciel est fort rare. La raison en est simple, puisque dans un commentaire sur la Genèse c'est seulement par digression et pour confirmer la *Genèse* que Philon aborde les versets de

Il est donc probable que le traité perdu des nombres a été écrit entre les livres III et IV des *Questions* sur la Genèse. Par là nous pouvons déterminer aussi la limite inférieure de la date de *Vita Mosis*; nous trouvons en effet dans cet ouvrage un renvoi au περὶ ἀριθμῶν πραγματεία, comme déjà écrit. Au sujet des nombres nous trouvons encore d'autres renvois, dans les *Questions sur l'Exode*; un renvoi au sujet du nombre 40 (§ II, 49, « jampridem certe indicatum fuit ») : ici il n'est pas fait allusion à un traité proprement dit ; puis un autre au sujet du nombre 28; mais ici la traduction latine d'Aucher qui est double ne nous permet pas de savoir s'il s'agit d'un *sermo de numeris* ; un autre renvoi sur le nombre 7 (II, 101 : « de quo jampridem dictum est») peut se rapporter également à l'indication d'une autre œuvre, par exemple, comme l'a pensé Cohn (*Einteil.*.) au traité *de Migrat. Abrah.*, § 198 s. Nous avons ici l'exemple des renvois trop vagues pour une détermination chronologique quelconque.

Restent d'autres renvois accompagnés des formules telles que : « comme nous l'avons montré » ou : « comme nous le montrerons » qui peuvent à vrai dire se concilier avec telle ou telle hypothèse que l'on veut. Faisons remarquer seulement qu'en général ces renvois paraissent se rapporter à un passage antérieur ou postérieur du groupe même des traités auxquels ils appartiennent.

Voyons d'abord les renvois du *Commentaire allégorique*. Nous rencontrons dans le traité *de Gigantibus*, p. 270, § 57, une allusion à une Vie de Moïse non encore écrite. « L'exacte interprétation des 120 années, nous en ajournerons l'examen à la vie du prophète lorsque nous serons devenus capables d'en pénétrer le mystère (αὐτὸν μυεῖσθαι). » Il ne s'agit pas de la *Vita Mosis* que nous avons conservée, puisque cet ouvrage qui, dans l'intention de l'auteur, devait être accessible à tous ne comporterait pas du tout le mot μυεῖσθαι, mais plutôt d'une vie de Moïse qui devait être le couronnement du *Commentaire*. Aussi ce texte ne prouve pas que notre *Vita Mosis* soit postérieure au Commentaire. Nous rencontrons dans le *de Fuga et*

Invent., à propos des inondations du Nil et de l'adoration du fleuve, un renvoi à une explication ultérieure sur ce point : « Il nous sera permis un jour de revenir là-dessus, lorsque l'occasion s'en présentera. » Il est peu probable qu'un texte aussi peu précis se rapporte à une explication sur l'inondation du Nil que nous rencontrons *Vita Mos.*, I, 114-118. Le renvoi de *Somniis*, I (p. 646, § 168) sur l'instruction d'Abraham peut se rapporter à un grand nombre de passages d'un traité (ὡς ἐν ἑτέροις, ὡς ἂν οἷόν τε ᾖ, δείξομεν) précédent du *Commentaire*, le *de Congress. erud. grat.* confirmant ainsi notre hypothèse sur la date du traité *des Songes*[1].

Dans les *Questions*, en dehors des renvois déjà cités, il y en a fort peu ; l'allusion à un traité sur l'arche comme déjà écrit (« sicut in sermone de illa declaratur », *Quest. in Gen.*, II, 4) offre quelque difficulté ; nulle part nous ne voyons un ensemble d'idées agglomérées en traité sur ce point que dans les *Questions sur l'Exode* ; s'il en est ainsi, cette œuvre aurait été écrite en même temps que les deux premiers livres des *Questions*[2].

D'après le mémoire de Cohn nous rencontrerions dans l'*Exposition de la Loi* des allusions au *Commentaire* comme déjà écrit et inversement dans le *Commentaire* des références aux développements futurs de l'*Exposition* ; il est nécessaire d'examiner ici les textes cités par Cohn qui détruiraient notre thèse :

1° *De Decalogo*, 20, II, 198 : à propos de l'interprétation de la création du monde en six jours, il dit qu'elle a été indiquée διὰ τῶν ἀλληγορηθέντων ἐν ἑτέροις. D'après Cohn cette indication se rapporterait au premier traité du *Commentaire* (*Leg. Alleg.*, I, 2 et 20) ; sans doute le sujet a été traité dans le *de Opificio mundi* qui est le premier livre de l'Exposition, dont

1) Contre Cohn (*Einteilung*, etc.) qui le rapporte au *de Abrahamo*.

2) Cohn nous paraît penser avec raison que le passage du *de Sacrific. Ab. et C.*, § 51 et celui du *de Sobrietate*, § 52, rapportés par Grossmann aux *Questions*, se rapportent en réalité à des parties antérieures du *Commentaire* lui-même.

fait partie notre *de Decalogo* ; mais, d'après lui, ἐν ἑτέροις ne peut signifier que : « dans une autre série d'écrits ». Il nous paraît impossible de préciser ainsi le sens de ce terme ; l'expression est employée pour désigner d'autres passages du même ouvrage, par exemple *de Confus. Ling.*, p. 425, § 135 : ὡς πολλάκις ἐν ἑτέροις εἶπον, où il s'agit de la nécessité de l'anthropomorphisme pour l'instruction dont il est souvent parlé précédemment dans le *Commentaire*, ou encore *Quis rer. div. haer.*, p. 480, § 50 : ἐν ἑτέροις εἰρηκότες se rapporte à *de Sacr. Ab. et C.*, § 19 sq.

2° Voyons maintenant les textes du *Commentaire* (*de Sacrif. Ab. et Caïni*, p. 190, § 136) sur la mise à part dans les sacrifices, de la graisse, des reins et du foie de la victime. Le περὶ ὧν κατ' ἰδίαν λέξομεν ne pourrait se rapporter, selon Cohn, qu'à un passage de l'*Exposition* (*de An. Sacr. Idon.*, II, 243), où, de fait, il est traité en détail de ce verset du *Lévitique*. Remarquons d'abord que malgré le renvoi une partie de l'interprétation du verset du Lévitique est commune aux deux ouvrages, à savoir l'interprétation du rejet du cerveau et du cœur de la victime ; cette partie qui constitue dans l'*Exposition*, le début de l'interprétation y est précédée d'un passage où elle est introduite avec grande précaution et comme une idée nouvelle ; elle est au contraire présentée dogmatiquement dans le *Commentaire*, ce qui nous ferait croire à sa postériorité ; mais de plus le traité *de Sacrific. Ab. et C.* est brusquement interrompu après ce début, et le traité suivant ne fait pas suite avec lui ; dès lors n'est-il pas légitime d'interpréter le περὶ ὧν κατ' ἰδίαν λέξομεν ainsi : « de quoi nous allons parler en détail ?[1] » L'explication sur la graisse, les reins et le foie ne serait pas alors renvoyée à un autre ouvrage, mais viendrait, si nous possédions le traité complet, immédiatement après l'interprétation du cerveau et du cœur, suivant l'ordre même du développement de l'*Exposition de la loi*.

1) Cf. λέξομεν employé avec cette nuance, *de Agricult.*, p. 304, § 26.

CONCLUSION

Nous terminerons, en résumant dans un court tableau les résultats de cette étude ; il a naturellement été impossible de déterminer la date précise de chaque œuvre de Philon, et ce tableau ne doit pas faire illusion sur ce point : mais nous en savons assez pour déterminer l'époque des écrits de Philon relativement les uns aux autres, et, pour quelques-uns d'entre eux, relativement à quelques faits de l'histoire générale ; c'est avec ces réserves que nous présentons au lecteur le tableau qui est en regard de cette page.

L. Massebieau et E. Bréhier.

	ÉVÉNEMENTS DE L'HISTOIRE GÉNÉRALE	ÉCRITS DE PHILON	ÉVÉNEMENTS DE LA VIE DE PHILON	LA DOCTRINE ALLÉGORIQUE	LA DOCTRINE MORALE
25 av. J.-C.			Naissance de Philon.		
14 ap. J.-C.		Achèvement des huit premiers livres de l'*Exposition*.	Philon est chargé d'une fonction publique.	Philon admet le sens littéral; il n'introduit en général d'explications allégoriques qu'avec précaution et sous l'autorité de ses maîtres.	Ascétisme rigoureux, nécessité de la vie solitaire pour atteindre la fin morale.
		Les six derniers livres de l'*Exposition*.			La retraite provisoire est nécessaire à l'homme en état de progrès moral.
17		*Questions sur l'Exode.*			
		Questions sur la Genèse I et II.			
		Commentaire allégorique (4e groupe : *de Somniis*).			
31 32	Chute de Séjan Flaccus devient gouverneur d'Egypte	*Commentaire allégorique* (1er groupe : jusqu'au *Quod Deus Immut.*).		Le sens littéral est admis en principe, mais en pratique, souvent rejeté; l'allégorie est présentée comme une inspiration personnelle.	Philon sent la nécessité de la vie sociale; le sage peut vivre sans danger, grâce au secours de Dieu, d'une vie mondaine; l'ascétisme est moins rigoureux e l'abandon à Dieu plus complet.
37	Persécution de Flaccus	(2e groupe : jusqu'au *De Agricult.*).	Ambassade de Philon à Rome.		
		Questions sur la Genèse livres III et IV.			
41	Mort de Caligula et avènement de Claude	*Commentaire allégorique* (3e groupe : jusqu'au *de Somniis*).			
		Ambassade à Caïus.			

LA PROSCRIPTION RELIGIEUSE

DE L'USAGE RÉCENT

En préparant des pages imprimées dans le dernier fascicule sur un livre de M. Dieterich, j'ai eu l'occasion de constater qu'un certain nombre de rites s'expliquent uniquement comme des proscriptions d'usages récents jugés, soit dangereux, soit déplacés en certaines circonstances, c'est-à-dire comme des conservations d'usages anciens dont la plupart n'avaient aucune valeur religieuse. Je crois bon de faire remarquer l'existence de cette clé. Elle peut ouvrir quelques portes, et celui qui ne songe jamais à s'en servir, risque bien souvent d'aller chercher midi à quatorze heures, ainsi que cela est arrivé dans quelques-uns des cas dont je vais m'occuper.

1. — *Enlever son chapeau.*

Je crois bon de commencer cette série de notes en essayant d'expliquer des rites de politesse dont à ma connaissance on n'a pas jusqu'à présent reconnu l'origine.

Lorsqu'une Occidentale est sortie de sa maison, aucune règle d'étiquette ne l'oblige à enlever son chapeau, ni dans la rue, ni en visite, ni à l'église. Il en est autrement de l'Occidental : il doit se découvrir s'il aborde ou croise une personne qu'il respecte ; il agit de même, et immédiatement, s'il entre dans une église ou une maison autre que la sienne. Ces règles d'étiquette ne sont pas observées, ou sont observées avec atténuation, par l'Européen qui porte un costume militaire : le suisse d'une église n'enlève son bicorne que s'il est rentré chez lui ; le salut militaire représente la première moitié du salut civil ; il peut se traduire par la phrase :

bien que disposé à enlever mon képi, je me permettrai toutefois de le conserver sur la tête. Tous ces rites divers s'expliquent par l'histoire du couvre-chef en Occident.

Il y a deux mille ans, en temps de paix, la plupart des habitants du nord et de l'ouest de l'Europe allaient nu-tête par tous les temps[1]. Le jour où un Occidental a possédé un couvre-chef, il a eu soin de l'enlever en se présentant à un supérieur ou à un dieu, parce que, jusqu'à ce moment, c'était nu-tête qu'il leur avait adressé des demandes. L'étiquette a prescrit l'enlèvement du couvre-chef, parce qu'autrefois elle en ignorait l'existence, et elle a donné la valeur d'une marque de respect à l'inobservation de l'usage nouveau.

Alors que dans la vie ordinaire les hommes ne portaient pas de coiffure, ils se protégeaient déjà le crâne au moyen d'un casque dans les combats. Pendant tous les instants où il y avait danger ou difficulté à enlever le casque, on devait juger le port de ce casque compatible avec toutes les situations; le chef, par exemple, pouvait le conserver sur la tête, alors qu'il offrait le sacrifice précédant le combat. Le port du casque n'ayant pas été jugé irrespectueux en présence d'un supérieur humain ou surhumain, tous les substituts du casque ont hérité du privilège. Si dans une église catholique un suisse coiffé d'un bicorne invite un ouvrier qui entre à enlever sa casquette, c'est que l'usage du bonnet, ancêtre de la casquette, s'est introduit de nombreux siècles après l'usage du casque.

A l'époque où la plupart des Occidentaux n'avaient pas de couvre-chef ou n'en portaient un que dans certaines circonstances, la plupart[2] des Occidentales, pour des raisons assez

1) Schrader *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde* 454 ss.

2) Il semble bien, par exemple, que la femme ne portait pas de coiffure avant son mariage. Il y a certainement trace d'usage observé dans un très vaste rayon dans deux faits que je signalerai d'après Laisnel de la Salle *Croyances et légendes du centre de la France* (Paris, 1875) 2, 111-112 : En Alsace, « la femme juive refoule soigneusement tous ses cheveux sous une calotte de satin noir, et les remplace désormais par un bandeau de velours appliqué sur

malaisées à débrouiller[1], étaient obligées de se mettre sur la tête l'une ou l'autre forme de coiffure ; ce n'est même que depuis assez peu de temps qu'en France[2] et en Belgique[3], la plupart des femmes ont pris la liberté d'enlever leur coiffure dans les cas où celle-ci est inutile ou incommode. C'est un même désir de ne pas paraître dans une attitude négligée qui a fait que les hommes enlèvent leur chapeau et que les femmes ne l'enlèvent pas.

La différence entre la mode orientale et la mode occidentale, en ce qui concerne l'enlèvement du couvre-chef masculin, s'explique de la même manière. Si le Musulman conserve son turban à la mosquée et si le Juif reste couvert à la synagogue, c'est que l'usage de se couvrir la tête est assez ancien en Orient, pour avoir été accepté[4], puis imposé,

le front. Il en est de même en Russie : les filles du peuple et même celles de la classe aisée ne laissent plus paraître leurs cheveux aussitôt qu'elles sont mariées. » L'usage des Juives d'Alsace est également observé par les Juives de Hollande; il ne peut être qu'une survivance de la coutume signalée par Paul.

1) Je n'hésite pas à croire, mais je réserve tout développement à un autre article, que ces raisons étaient essentiellement superstitieuses; la coiffure de la femme, de même que ses boucles d'oreilles, devait être à l'origine un préservatif dans certaines maladies ou certains états étudiés aujourd'hui sous le nom global de gynécologie; elle a été postérieurement expliquée par d'autres raisons, comme celle donnée par Paul (*I Cor.* 11, 7-10).

2) Au milieu du XIXe siècle, les paysannes du Berry regardaient « comme de la dernière inconvenance de laisser voir leur chevelure. Aussi se tenaient-elles toujours à l'écart pour se coiffer, et renfermaient-elles scrupuleusement tous leurs cheveux sous leur *cayenne* », c'est-à-dire sous une calotte piquée qui recouvrait la coiffe; cp. Laisnel de La Salle *Ibidem* 2, 111.

3) Il y a cinquante ans, à Bruxelles, toute femme mariée portait un bonnet à l'intérieur de sa maison et aucune bourgeoise n'aurait toléré que sa servante « allât en cheveux ». Aujourd'hui, le bonnet n'est plus porté que par les dames très âgées et les anciennes servantes vivant de petites rentes laissées par leurs maîtres : quant aux bonnes, l'usage du bonnet a totalement disparu dans les maisons où il n'y en a qu'une, tandis que dans les maisons où il y en a plusieurs, il n'est guère imposé qu'à la femme de chambre, parfois même seulement au jour de réception de sa maîtresse ; dans ce dernier cas, d'ailleurs, il y a plutôt imitation d'usage anglais que conservation d'usage belge ; dans les maisons bien tenues, les bonnets utilisés sont faits d'après des modèles revenant de Londres.

4) A en juger par un petit nombre de monuments (Pierrot-Chipiez *Histoire*

par l'étiquette de la réception par un dieu; toutefois, en Orient même, nous voyons un exemple de la proscription du couvre-chef : l'Hébreu en deuil devait enlever son turban aussi bien que ses sandales[1]. La différence entre les deux étiquettes vient de ce que les coutumes funéraires sont plus conservatrices que les autres et nous représentent en général un état antérieur de civilisation.

2. — *Le* saq *de deuil*[2].

En apprenant la mort d'un parent dont il devait porter le deuil, l'Hébreu déchirait ses vêtements[3], les enlevait[4], et s'entourait les reins du *saq*, c'est-à-dire d'une sorte de pagne

de l'art 2, 202. 204. 211; Maspéro *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique* 1, 657 et 681), il semble que les dieux de la Mésopotamie permettaient de se présenter devant eux avec la tête couverte ou la tête découverte suivant l'usage adopté par l'orant dans la vie ordinaire.

1) *Ézéchiel* 24, 17.

2) Tous les faits que je signale dans ce paragraphe me sont plus spécialement connus par Schwally *Das Leben nach dem Tode* (Giessen, 1892) p. 11 ss. Je dois ajouter que M. Schwally en cherche une explication; mais il tourne autour du pot; il reconnaît très bien que d'anciens costumes peuvent, ou bien se maintenir comme vêtements d'esclaves ou de pauvres gens, ou bien être considérés comme des vêtements sacrés à porter dans certaines cérémonies; seulement, après cette excellente déclaration, il se demande si le saq de deuil est un vêtement d'esclave par lequel le vivant se déclare serviteur du mort, ou bien s'il est un habit sacré impliquant la croyance que le deuil est un rite religieux. Voyez de plus la référence du post-scriptum, p. 305.

3) Constatant que le déchirage des habits et la prise du saq sont signalés par plusieurs textes comme deux actes qui se suivent, M. Schwally en conclut qu'ils sont en relation de cause à effet; l'Hébreu aurait même déchiré ses habits pour se passer plus vite un pagne autour des reins en dessous des vêtements déchirés. Ce raisonnement *post hoc, propter hoc* me paraît bien douteux. Je soupçonne une superposition d'usages, superposition explicable par la fusion d'une tribu où le deuil consistait à ne porter qu'un pagne et d'une tribu où le deuil consistait à se mettre en guenilles. L'explication de ce dernier usage doit être cherchée dans une voie autre que celle que j'indique dans cet article. En tous cas, l'idée de M. S. que le port de guenilles constituerait un vêtement d'esclave par lequel le vivant se déclarerait serviteur du mort (voir note précédente), doit être rejetée.

4) Cet enlèvement ne paraît pas avoir été général; on doit croire que le saq était aussi porté sous les vêtements déchirés; mais M. Schwally (p. 12) considère avec raison que la coutume ancienne consistait à réduire le costume à l'unique saq.

d'étoffe grossière qui couvrait une si petite partie du corps qu'un texte parlant de prophètes vêtus du saq ajoute qu'ils étaient nus [1]. Pourquoi le pagne appelé *saq* était-il le costume de deuil de l'Hébreu? Je ne vois qu'une bonne explication. Il a été un temps où l'Hébreu n'avait d'autre vêtement qu'un pagne appelé *saq*. Ce costume sommaire resta longtemps encore [2] le costume de l'esclave, c'est-à-dire de celui qui ne pouvait s'en procurer d'autre; il continua à être le seul vêtement du prophète, ce conservateur des vieux usages devenu plus tard révolutionnaire par amour d'un passé mal compris; le cas d'Esaïe n'ayant qu'un saq et des sandales n'est pas pour moi une exception [3], mais un exemple; et cet exemple me paraît assez bien confirmé par celui de Jean-Baptiste dont toute la garde-robe se composait d'un pagne de cuir et d'une sorte de manteau d'étoffe en poils de dromadaire [4]; le saq est ainsi devenu un vêtement sacré parce qu'il était autrefois le seul vêtement. C'est pour la même raison qu'il est devenu le costume du deuil. Le jour où l'Hébreu ne s'est plus contenté du pagne, il a repris le pagne en cas de deuil parce qu'il n'avait jamais vu d'exemple de cérémonies funèbres pratiquées avec un autre costume [5].

1) *Ascension d'Isaïe* 2, 10 (Kautzsch *Apokryphen und Pseudepigraphen* 2, 125, 10), passage relevé par M. S. à ce point de vue.

2) On ne peut préciser; il n'y a, je crois, d'autre texte que *I Rois* 20, 31, où les hommes de Ben-Hadad, devant se présenter en suppliants devant Achab, se mettent des saqs autour des reins et des cordes autour de la tête; ils se présentent ainsi accoutrés pour indiquer leur soumission; mais le signe de soumission peut dater d'une époque antérieure et ne rien prouver pour le costume ordinaire de l'esclave au temps d'Achab.

3) Le texte (*Esaïe* 20, 2) ne nous dit pas que le prophète se singularisait par ce costume, mais qu'il s'est un jour singularisé en s'en débarrassant.

4) *Matthieu* 3, 4, où on pourrait peut-être comprendre, ce qui m'irait encore mieux, que Jean-Baptiste se servait d'une ceinture de cuir pour attacher un pagne en étoffe grossière.

5) Je me contente de signaler dans la présente note une opinion émise par Schwally (*Ibidem* 13). M. S. estime qu'à l'origine le deuil de l'Hébreu aurait consisté dans la nudité absolue et que le port du saq serait un second état de la coutume, comme une sorte de tolérance dans l'obligation de se dévêtir. A l'appui de cette opinion, il ne peut toutefois citer que le passage où Michée,

3. — *Enlever ses chaussures*[1].

Si Yahwéh ordonne à Moïse d'enlever ses sandales avant d'approcher du buisson ardent[2], et si, aujourd'hui, le musulman se déchausse avant d'entrer à la mosquée ou en récitant certaines prières, c'est que le cérémonial du culte a refusé d'admettre l'innovation profane de se garantir la plante des pieds au moyen de sandales.

Si dans l'antiquité juive l'homme en deuil devait aller nu-pieds[3], c'est que l'étiquette du deuil est antérieure à l'usage des sandales. Cet usage des sandales était d'ailleurs assez récent dans l'antiquité juive ; les pauvres gens et les esclaves n'en portaient pas encore.

annonçant la ruine de Samarie, déclare qu'au jour de cette ruine, il marchera déchaussé et nu, puis continue en parlant des femmes partant pour l'exil « dans la nudité et la honte » (*Michée* 1, 8 et 11). Si ce texte de Michée était une preuve suffisante de l'existence de la coutume, je n'y verrais qu'un exemple supplémentaire à l'appui de l'opinion que je défends dans cet article. Mais la preuve est-elle suffisante? J'en doute fort. Il faut songer d'abord que l'Hébreu pouvait appeler *nu* un homme qui n'avait d'autre vêtement que le pagne, de même que nous pouvons appeler *nu* un homme en caleçon de bain ; j'en ai donné ci-dessus (294 n. 1) un exemple que j'ai remarqué dans le livre de M. S. lui-même, et il me paraît bien qu'il faut en voir un autre dans le passage même de Michée : au verset 11, les mots *dans la nudité et dans la honte* semblent bien signifier *dépouillées non seulement de leurs vêtements, mais aussi de leurs pagnes*. On peut ensuite se demander si, au lieu de faire allusion au rituel funéraire, Michée ne penserait pas plutôt à une attitude classique de l'annonciateur de déportation, attitude qui devait être fixée par l'exemple d'Ésaïe enlevant son pagne et ses sandales à titre d'image du sort réservé au bétail humain conduit en esclavage après le sac d'une ville.

1) Tous les faits que j'explique dans ce paragraphe me sont plus spécialement connus par un alinéa de M. Schwally (*Das Leben nach dem Tode* 14), alinéa dont je crois bon de donner la substance. Signalant l'usage juif de se déchausser en cas de deuil, il propose au lecteur de le rapprocher, ou bien de ce fait que les esclaves ne portaient pas de sandales, ou bien de l'obligation d'enlever ses chaussures avant de pénétrer dans un lieu saint. Il n'est pas douteux que M. S. se borne à hésiter ici à appliquer l'une ou l'autre des deux interprétations inexactes qu'il a données du saq de deuil (cp. ci-dessus 293 n. 2).

2) *Exode* 3, 5; cp. *Josué* 5, 15.

3) *Ézéchiel* 24, 17; la même coutume est attestée par le Talmud et, semble-t-il, pratiquée encore aujourd'hui par les juifs polonais (cp. note suivante).

4. — *L'abstention de chaises.*

J'ai pu observer récemment à Bruxelles, lors d'un décès dans une famille juive originaire d'Amsterdam, que jusqu'au huitième jour après l'enterrement les membres de la famille ont pris tous leurs repas sans se servir de chaises [1]. Ils mangeaient debout, ou bien accroupis ou assis par terre. D'où vient cette abstention de chaises? De ce fait que la chaise est un meuble récent [2]. Il y a deux mille ans, les Celtes mangeaient assis sur des bottes de paille ou des peaux de loup ou de chien; les peuples du nord de l'Europe devaient faire de même à la même époque; il est à croire qu'en Grèce et en Italie, l'usage des sièges avec des pieds ne remonte guère à plus de trois mille ans; enfin, il ne me paraît pas téméraire d'affirmer que les Beni-Israël mangeaient, ou bien debout, ou bien assis ou accroupis par terre, alors qu'ils vivaient sous la tente au pied du Sinaï. Le jour assez récent [3] où des Hébreux ont appris à s'asseoir sur des chaises avec des pieds, ils n'ont pas voulu suivre cet usage profane pendant la période intense du deuil, parce que cela ne s'était jamais fait. Pour comprendre leur abstention, il suffit de nous demander quelle peut être notre impression dans un cas analogue. Nous trouvons très naturel, en Belgique du moins, qu'au sortir d'une ville, un corbillard attelé de chevaux et les voitures également attelées de chevaux et où s'entassent les parents

1) La même coutume est signalée en ces termes dans un livre qui ne mérite d'être consulté que pour un fort petit nombre de faits, Ed. Joukowsky *Judaïsme*, trad. du polonais. Paris, Dentu, 1886, p. 209 : « D'après le Talmud le deuil ne doit être observé que par les plus proches parents. Ce deuil dure sept jours pendant lesquels les parents portent un col déchiré (*kria*), n'ont aucune chaussure, s'asseoient à terre et lisent toute la journée les livres de Job et de Jérémie. » Et l'auteur expose ces prescriptions comme si elles étaient toujours fidèlement observées par les juifs polonais.

2) Schrader *Ibidem* 344-5.

3) A ma connaissance, la coutume de l'abstention de chaises n'est attestée par aucun passage de l'Ancien Testament, silence que je m'explique pas l'inexistence ou la rareté de l'usage de la chaise.

et amis du défunt, partent au trot pour arriver plus vite à un cimetière éloigné. Que dirions-nous si le corbillard était automobile, ou si seulement quelques voitures avaient des moteurs à gazoline, ou si quelques amis du mort suivaient les voitures à bicyclette? Les usages nouveaux de l'automobile et de la bicyclette sont actuellement inappliqués et resteront vraisemblablement assez longtemps inapplicables au rituel funéraire.

5. — *La malpropreté rituelle.*

Un vers de l'Iliade nous apprend que les prêtres du Zeus de Dodone ne se lavaient pas les pieds et se couchaient par terre[1]. L'origine du premier usage ne paraît pas douteuse. On doit croire qu'il y a quatre mille ans la plupart des Européens, et notamment les ancêtres des Grecs, se baignaient assez fréquemment dans les fleuves ou dans la mer[2]. Mais de ce que les anciens habitants de l'Europe avaient des habitudes générales de propreté, on ne doit pas en conclure qu'ils avaient toutes les nôtres, ni même toutes celles qu'observaient les Grecs aux temps homériques. Le lavage spécial de certaines parties du corps n'a pu devenir régulier et général que le jour où l'on a disposé de vases et de linges appropriés. Il a dû y avoir un moment où, comme d'ailleurs aujourd'hui dans certains villages d'Europe, le lavage spécial du visage ou des pieds a été considéré comme un raffinement de propreté. C'est à cette époque que nous fait remonter la malpropreté rituelle des prêtres de Dodone. Cette malpropreté veut seulement dire qu'au moment où l'usage de se laver les pieds a été adopté dans la région de Dodone, les prêtres n'ont pas voulu s'y conformer, parce que cela ne s'était jamais fait. Il y a là un simple cas de misonéisme sacerdotal, quelque chose de comparable au sentiment du clergé catholique pour le sport de la bicyclette.

1) *Iliade* 16, 235 : ἀνιπτόποδες et χαμαιεῦναι.
2) Schrader *Ibidem* 57.

6. — *L'abstention de lit.*

Un prêtre dodonien ne se distinguait pas seulement par l'abstention systématique d'un certain usage de propreté: c'était de plus *un couche-par-terre* (χαμαιεύνης). Le texte homérique qui le désigne ainsi, veut certainement dire qu'il ne se servait pas de lit; mais il laisse douteux le point de savoir s'il couchait sur le sol nu, ou bien sur des herbes sèches, ou une natte, ou une peau de bête. Si l'on admet que les prêtres de Dodone dormaient sur des matelas rudimentaires, ce qui me paraît le plus vraisemblable[1], leur pratique s'explique parfaitement comme un second exemple de leur misonéisme sacerdotal. Lorsque l'usage du lit en bois s'est introduit en Épire[2], les prêtres de Dodone n'ont pas voulu l'adopter, soit sans autre motif que la peur du nouveau, soit en se donnant des raisons qu'il nous est impossible de restituer avec exactitude. Si l'on préfère croire que ces prêtres couchaient réellement sur la dure, il est encore permis d'expliquer leur usage de la même manière, c'est-à-dire de voir dans l'abstention de litière une survivance de l'époque où l'homme, tout au moins sous cette latitude, pouvait se passer de toute espèce de matelas, hypothèse bien vraisemblable, puisque l'été nous voyons les maçons et les paveurs ronfler sur les trottoirs au repos de midi. Il y aurait lieu toutefois de se demander si la mise en contact direct du corps humain et du sol n'aurait pas été maintenue, ou postérieurement expliquée, par une considération relative à la divinité de la terre. On

(1) Le mot χαμεύνη « couchette à terre » indique l'absence du meuble appelé *lit*, mais non l'absence d'un matelas rudimentaire, tout au moins dans Théocrite 13, 33-34. Le verbe χαμευνεῖν « coucher par terre » est employé par Strabon à propos des Celtes qui certainement se servaient de nattes et de peaux de bêtes pour se coucher par terre, de même que pour s'asseoir à terre (cp. Schrader *Ibidem* 345).

(2) Il y a trois mille ans, l'usage du lit en bois ne devait pas être bien ancien dans les pays grecs, surtout dans des régions de civilisation matérielle plus rudimentaire comme l'Épire. L'histoire du lit en Europe est d'ailleurs parallèle à celle de la chaise (cp. ci-dessus p. 286, n. 2).

pourrait peut-être admettre ici, à titre d'interprétation accessoire, une idée où M. Dieterich[1] est disposé à voir, — à tort, je pense —, le seul point de départ du rite.

7. — *Le moribond retiré de son lit*[2].

Dans plusieurs régions de l'Allemagne[3], le moribond est tiré de son lit et couché par terre sur de la paille[4]; chez les Saxons de Transylvanie, si une personne a l'agonie difficile, on l'attribue aux plumes de pigeon qui pourraient se trouver dans son lit et on la retire de ce lit pour l'étendre sur des tiges de pois[5]; en Irlande, la difficulté de l'agonie est attribuée à la présence de plumes de poulet dans le lit, et le moribond est étendu sur le sol[6]; cet usage se présente aussi sous les formes plus altérées qui suivent : dans le Dithmarschen, si une personne a l'agonie difficile, on la retire de son lit pour la coucher dans un autre lit[7]; ailleurs, le moribond n'est plus retiré de son lit; on se contente d'enlever de ce lit l'oreiller de plumes auquel on attribue la difficulté de l'ago-

1) *Mutter Erde* 60.

2) Dieterich *Mutter Erde* 27 a présenté une autre explication de ce rite; je renvoie le lecteur à la critique que j'en ai faite dans le dernier fascicule, ci-dessus p. 204-5.

3) Wuttke *Der Deutsche Volksaberglaube*, Dritte Bearbeitung von E. H. Meyer, § 723 : *Man nimmt den Kranken aus dem Bett, legt ihn auf Stroh auf die Erde und steckt sechs bis acht brennende Lichter herum* (Ostpreussen, Lausitz, Oberpfalz, Vogtland), *der Mensch muss auf der Erde sterben*; les sept derniers mots de Wuttke paraissent, sinon repris textuellement à l'une de ses sources, tout au moins ajoutés par lui à titre d'interprétation jugée certaine de l'usage signalé; c'est pour moi, comme si, de lui-même où d'après un autre, il ajoutait que pour un grand nombre d'Allemands, il n'est pas décent de mourir dans son lit.

4) Ayant recherché les traces que l'usage pouvait avoir laissées en Belgique, je n'en ai trouvé qu'une seule : l'expression liégeoise *esse d strin* « être à la paille », employée dans le sens de « être à la dernière extrémité. » Cette explication me paraît préférable à celle que mon ignorance de l'usage en cause m'a fait proposer autrefois (*Bulletin de Folklore* 2, 339 haut; cp. 343); j'y voyais alors une allusion à l'usage d'envelopper le cadavre dans de la paille.

5) *Am-Urquell* 4, 50.

6) Dieterich *Mutter Erde* 27 d'après Mooney.

7) *Am-Urquell* 1, 9 fin.

nie : dans plus d'une région de l'Allemagne, on le lui retire plus ou moins brusquement[1] ; chez les Tchérémisses et les Wotyakes, l'oreiller de plumes est enlevé et remplacé par de la paille[2]. J'ajoute qu'il est un certain nombre de cas où il est impossible de dire si l'on est en présence de l'usage de retirer le moribond de son lit ou de celui de lui enlever son oreiller ; ce sont ceux qui se bornent à mentionner la croyance qu'une personne ne peut mourir s'il y a dans son lit des plumes[3] de poulet (Dithmarchen[4]), des plumes de poulet ou de pigeon (Haute Bavière[5]), des plumes de pigeon (Angleterre[6]) ou des plumes de mouette (Amérique du Nord[7]). J'attribue à l'usage dont je viens de signaler les diverses formes, la même origine qu'à la façon de dormir des prêtres de Dodone. A l'époque assez récente[8] où le lit en bois a été adopté par les populations germaniques, il a été considéré comme un meuble assez suspect. Un moribond avait-il l'agonie difficile, on l'attribuait au fait qu'il se trouvait dans un lit et on le retirait de ce lit, afin qu'il meure, comme ses ancêtres, par terre, sur une botte de paille. La croyance que la difficulté de l'agonie viendrait de la présence dans le lit d'un certain objet serait postérieure ; elle daterait du temps où l'on ne comprenait plus la proscription du meuble de bois et où

1) Wuttke *Ibidem* § 723 fin ; cp. *Am-Urquell* 4, 50 haut; Andree *Braunschweiger Volkskunde* 224.

2) Dieterich *Ibidem* 27 d'après Kusnezow.

3) J'ai cherché en Belgique des traces de la croyance ; je n'ai trouvé que la suivante : on dit à Anvers, m'a fait savoir M. Harou, que celui qui couche sur un oreiller de plumes s'expose à avoir mal aux dents.

4) *Am-Urquell* 1, 9 fin.

5) *Am-Urquell* 2, 90.

6) Gurdon *County Folk-lore II. Suffolk* 9; cp. *Revue des traditions populaires* 9, 250, où la croyance est illustrée du fait suivant : pour faciliter l'agonie d'une personne, vers 1890, dans le comté de Nottingham, on aurait retiré les plumes de pigeon qui se trouvaient dans le lit.

7) Bergen *Current superstitions* 1240 : If *salt water pigeon*'s feathers are in a bed, the sick person on it will not die easily (*Newfoundland*).

8) Il y a 2.000 ans les Celtes ne connaissaient pas l'usage du lit en bois; moins civilisés, les Germains ont dû l'ignorer plus longtemps encore; cp. Schrader *Ibidem* 345.

l'on cherchait la cause de la mauvaise influence qui lui était attribuée ; on aurait imaginé alors que la difficulté de mourir venait de plumes contenues dans l'oreiller, ce qui pourrait se rattacher à la croyance qu'au moment de la mort l'âme s'échappait de la bouche de l'homme sous la forme d'une colombe[1]. Il ne serait pas impossible toutefois que la croyance relative à l'oreiller de plumes fût antérieure à l'introduction du lit, et qu'il y ait eu alors simple rencontre de deux superstitions ; la solution dépend ici de la constatation de nouveaux exemples analogues à celui des Tchérémisses ; celui-ci ne suffit pas, en effet, parce qu'on peut l'attribuer au rayonnement d'une superstition germanique.

8. — *Le nouveau-né déposé sur le sol*[2].

Pendant des milliers d'années, l'Européenne s'est accouchée, soit sur le sol de sa hutte ou celui d'une autre hutte à ce destinée, soit en plein air[3], suivant qu'elle avait ou n'avait pas le temps de se mettre à l'abri lorsque survenaient les douleurs de l'enfantement. Il est à croire que dans les deux premiers cas, tout au moins dans les pays du Nord, la femme se couchait parfois sur un matelas rudimentaire, litière de paille ou peau de bête. Le lit n'a pu être utilisé pour les accouchements qu'à l'époque où l'usage du lit s'est répandu, époque si récente dans le nord de l'Europe que dans l'ancienne langue scandinave toutes les expressions relatives à l'accouchement supposent encore que celui-ci s'accomplit sur le sol même de la hutte[4]. Étant donné la position de

1) Cette conception de l'âme-colombe me paraît spéciale à l'Orient sémitique, ainsi que je l'expliquerai dans un prochain article ; c'est le christianisme qui l'a répandue en Europe. Je vois là une nouvelle raison de croire au caractère postérieur du rite de l'enlèvement de l'oreiller.

2) Une autre explication de ce rite a été donnée par M. Dieterich *Mutter Erde* 6 ss. Je l'ai discutée dans le fascicule précédent (ci-dessus 205-6).

3) Cf. Schrader *Ibidem* 347 donnant des textes établissant qu'autrefois en Europe, comme aujourd'hui chez les non-civilisés, la délivrance de la femme était peu laborieuse et lui permettait de reprendre de suite son travail ordinaire.

4) Dieterich *Mutter Erde* 8 note 1 reproduit une communication ainsi conçue, que lui a adressée M. Simonsen : *im Kindbett sein* heisse nord. *liggja*

l'accouchée dans l'Europe ancienne, il s'en suit que tout enfant naissait par terre, et qu'il fallait l'y prendre, c'est-à-dire le lever (*tollere*, ἀναιρεῖσθαι). On peut croire que, si la femme était réellement assistée dans l'accouchement[1], le geste incombait à la commère[2] qui l'avait aidée, soit de l'adresse de ses mains, soit de la puissance de ses charmes[3], et même que de là viendraient, et le nom de « leveuse[4] »

á golfi; cp. Grimm *Deutsche Rechtsalterthümer* 455, notamment note 1 : « *kona er á golfi* von einer kreissenden ». Ni Dieterich ni Grimm n'ayant pris la peine de traduire les expressions citées, je crois être agréable au lecteur en lui en donnant les équivalents allemands : *liegen am Fussboden*, [*das*] *Weib ist am Fussboden*; je leur évite ainsi l'ennui d'aller constater dans un dictionnaire du vieil-islandais que *á golfi* signifie *par terre*.

1) L'assistance d'une accoucheuse n'a pas été de tout temps jugée nécessaire; cp. n. 3 de p. 301. On doit même se demander si elle n'a pas été assez récemment admise chez les populations germaniques. Il n'y a pas plus trace d'une désignation prégermanique de l'accoucheuse que d'une désignation aryenne; chaque langue a son mot, et il est à constater que trois de ces mots ressemblent à un point tel à des désignations romanes qu'il est difficile de croire à trois formations indépendantes des langues romanes. Le flamand *vroedvrouw* semble un décalque d'un antécédent gallo-romain du français *sage-femme*; l'allemand *hebamme* semble un décalque d'une expression philologiquement apparentée à l'italien *levatrice*; l'anglais *midwife*, composé avec l'équivalent anglo-saxon de l'allemand *mit*, semble un décalque de l'antécédent latin de l'espagnol *comadre*. Les Germains n'auraient-ils pas traduit les mots employés par les populations celtiques ou romanisées avec lesquelles ils ont été en contact, notamment en Belgique et dans la Haute-Allemagne ?

2) Espagnol *comadre* dont le sens ne me paraît pas récent; le bas-latin *commatre-m* ne devait pas seulement être employé avec la valeur religieuse de « seconde mère (par le baptême) », mais aussi avec la valeur laïque de « seconde mère (par l'assistance dans l'accouchement) ».

3) L'épithète du composé français *sage-femme* et celle du composé flamand *vroedvrouw* pourraient se rapporter à des incantations analogues à celles qu'on employait en Grèce et en Scandinavie pour aider les femmes en travail (cp. le texte de Platon et les textes de l'Edda cités dans Schrader *Ibidem* 348).

4) Cette opinion est proposée par Grimm *Ibidem* 455 à l'occasion du mot *hebamme*; je doute fort de son exactitude; m'inspirant de ce que m'ont dit des médecins de mes amis, je préfère croire que la désignation *leveuse* se rapporte au dernier geste de l'accoucheuse qui, placée à genoux entre les jambes de l'accouchée étendue sur le dos (cp. le mot *obstetrix*), levait l'enfant au moment où il allait être expulsé par la dernière « douleur ».

donné à l'accoucheuse en allemand[1] et en italien[2], et celui de « mère de terre[3] » qui lui est donné en Scandinavie[4]. On doit croire que généralement le geste incombait au père de l'enfant, si toutefois il consentait à l'accomplir, c'est-à-dire à proclamer son droit de propriété par un acte de prise de possession, acte qui dans la suite a pu devenir le symbole de la reconnaissance de la légitimité de l'enfant.

Si l'on admet la reconstitution qui précède, quelques rites vont s'expliquer comme des survivances de l'ancien usage à une époque où un supplément de confort a permis à la femme de ne plus s'accoucher sur le sol.

Les Iraniens qui, soit identité d'origine, soit identité de civilisation matérielle, devaient avoir dans le principe la même coutume que les Européens, ont décidé que les femmes continueraient à s'accoucher par terre : l'enfant, disent les Parsis, doit naître sur le sol de la maison, ce qu'ils expliquent par une considération morale[5]. Pourquoi cette décision? Vraisemblablement, parce que des maladies ou décès d'enfants ont été attribués à l'inobservation de l'ancien usage.

1) L'allemand *hebamme* est une déformation du vieux haut-allemand *hevianna* signifiant « la femme qui lève » (cp. Kluge *Etymologisches Wörterbuch*[4], v° *hebamme*).

2) Peut-être aussi en latin. Le nom de *Levâna* donné à une divinité latine qui avait affaire avec la naissance des enfants me paraît inséparable de l'italien moderne *levatrice*; il ne peut désigner que l'accoucheuse idéale. L'explication ancienne par *levat de terra* (cp. Dieterich *Ibidem* 6) n'est qu'un antécédent de l'explication donnée de l'allemand *hebamme* et elle me paraît tout aussi douteuse.

3) Le danois *jordemoder* (cp. suédois *jordgumma*) est un composé dans le genre du français *sœur de lait*.

4) Cette opinion, adoptée par Grimm *Ibidem* 455, a été, ainsi qu'il le rappelle, proposée depuis longtemps dans les termes qui suivent : *Alii putant a terra illam nomen accepisse quod infantem humi positum prima olim tolleret.*

5) Dieterich *Ibidem* 8 n. 1 cite d'après M. Bertholet les lignes suivantes de l'*Encyclopaedia Britannica* XVIII, 325, s. v. *Parsees* : A Parsî must be born upon the ground floor of the house, as the teachings of their religion require life to be commenced in humility and by *good thoughts, words and actions* alone can an elevated position be attained either in this world or the next.

En Europe, il n'y a pas trace d'un maintien systématique de l'ancien mode d'accouchement. Mais si l'on a admis un changement de position de l'accouchée, on a tenu à rétablir pendant quelques minutes la position de l'enfant. Depuis la Norwège jusqu'à la Sicile, il est encore beaucoup de villages où l'enfant qui vient de naître est déposé par terre ; on dit presque partout[1] que c'est afin qu'il devienne fort ; il est de plus des villages du Wurtemberg[2], où, suivant l'ancienne coutume aryenne[3], c'est au père à venir le lever. Le rétablissement de l'ancienne position de l'enfant à sa naissance s'explique ici par deux raisons qui peuvent avoir agi ensemble ou isolées suivant les lieux. Il y avait d'abord un geste traditionnel de reconnaissance de l'enfant par le père ; on ne pouvait maintenir le geste qu'à la condition de commencer par mettre l'enfant par terre. On doit croire de plus que des décès ou maladies d'enfant ont été attribuées à l'inobservation de l'ancien usage et on l'a rétabli, afin que l'enfant se porte bien, *soit fort*, pour employer l'expression des paysannes modernes.

9. — *Les pains sans levain.*

Je terminerai cette série de notes par une observation qui me paraît tellement évidente que je serais loin d'être étonné si je constatais que je n'ai pas été le premier à la faire[4].

1) Par exemple en Bohême : Wuttke *Ibidem* § 12; cp. Dieterich *Ibidem* 8.

2) Dieterich *Ibidem* 8 d'après Meyer.

3) La coutume peut être attribuée à l'époque aryenne; elle ne se retrouve pas seulement en Europe, mais aussi dans l'Inde. L'expression sanscrite *pumâṃsam uddharati* peut se traduire en latin par *tollit puerum* et s'applique au cas du père que l'usage obligeait à accepter un garçon, alors qu'il le laissait libre de faire exposer sa fille (cp. Schrader *Ibidem* 53 et 1010).

4) Je ne connais qu'une seule allusion au petit problème dont je présente une solution. Ledrain *Histoire d'Israël* 1, 151 a écrit : « Si l'on veut savoir pourquoi les *mazoth* devaient seuls être pris en ces jours [de La Pâque], il faut se souvenir que c'étaient les pains désignés pour l'autel; on ne pouvait guère offrir de pâte levée à Iahvé ». Ce n'est pas résoudre le problème, mais le reculer, puisqu'il reste à montrer pourquoi Yahwéh n'aimait guère la pâte levée, ce que je cherche à expliquer également.

L'usage pascal des *mazoth* ne peut venir que du temps où l'art, très probablement d'origine égyptienne[1], de faire lever la pâte, était encore inconnu des Sémites nomades. Le jour où les Hébreux ont adopté la boulangerie avec levure, ils n'ont pas osé manger du pain fabriqué d'après le nouveau système dans le repas rituel de la Pâque, parce que cela ne s'était jamais fait. C'est pour la même raison que, sauf à la fête de la moisson du froment[2], la Pentecôte, Yahwéh n'acceptait pas de pâte levée. Le dieu d'Israël était misonéiste; ce misonéisme était intransigeant pour les sandales; il l'était moins pour la levure.

La façon de raisonner des Hébreux n'est pas isolée. A Rome, le *flamen dialis* ne pouvait toucher à une pâte levée[3], ce qui veut dire qu'à l'époque assez récente[4], où l'usage de la levure s'est répandu en Occident, des prêtres d'Italie ont eu autant de scrupules à manger du pain fabriqué avec le nouveau système que les prêtres de Dodone à prendre des bains de pieds et à se coucher dans des lits.

EUGÈNE MONSEUR.

P. S. — Pendant la correction des épreuves de cet article, une analyse de M. Hubert dans *Année sociologique* 5 (1901), 246 m'a appris que la coutume du *saq* de deuil et celle du déchirage des vête-

1) Schrader *Ibidem* 112.

2) Je ne pense pas qu'il y ait d'autre exception que celle de la fête de la moisson du froment (*Lévitique* 23, 17); elle s'expliquerait assez bien de la manière suivante : la culture du froment ne peut être ancienne chez un peuple qui a été longtemps nomade; les fêtes relatives à cette culture seraient empruntées comme la culture elle-même.

3) *Farinam fermento imbutam* : Schrader *Ibidem* 112 relève le fait d'après Helbig *Die Italiker in der Po-ebene* 72 citant Aulu-gelle et Festus; il l'interprète correctement comme trace du temps où l'on ne se servait pas de levure.

4) L'usage de la levure était ignoré dans les villages lacustres de la Suisse; ce n'est même qu'à l'époque historique qu'il s'est introduit en Grèce; cp. Schrader *Ibidem* 112.

ments avaient été étudiées par M. Jastrow dans *Journal of American Oriental Society* 1901, 1, 22-39. J'ai été heureux de constater que M. J. voyait dans le port du *saq* un retour momentané à un ancien usage ; son explication de la déchirure du vêtement, du moins dans les termes du résumé de M. Hubert, me paraît bien douteux.

E. M.

BULLETIN CRITIQUE

DES RELIGIONS DE L'ÉGYPTE

1905

TRAITÉS GÉNÉRAUX. A. Deiber[1] a fait une étude soignée des passages de Clément d'Alexandrie relatifs à l'Égypte. Voici la division du sujet dans les chapitres qui touchent spécialement à la religion :

Chapitre III. Clément d'Alexandrie et le symbolisme égyptien; § 1, Symbolisme du soleil sur une barque ou sur un crocodile; § 2, Symbolisme de l'enfant et du vieillard, du faucon et du poisson, du crocodile; § 3, S. du scarabée, des serpents; § 4, S. des yeux et des oreilles; § 5, S. du lion, du bœuf, du cheval, du sphinx et de l'homme; § 6, S. des deux chiens Anubis et Ap-ouaitou, de l'ibis, de l'épervier. — Chapitre IV. Clément d'Alexandrie et les livres de l'Égypte. — Chapitre V. Clément d'Alexandrie et les dieux de l'Égypte § 1, le culte des poissons phagre et mœotis; § 2, du poisson oxyrhynque; § 3, de l'ichneumon; § 4, du mouton; § 5, du loup, le dieu Ap-ouaïtou; § 6, du chien, le dieu Anubis; § 7, du bœuf Apis; § 8, du bélier de Mendès; § 9, de l'ibis, le dieu Thot; § 10, de la chatte, la déesse Bast. — Chapitre VI. Clément d'Alexandrie et le culte des dieux de l'Égypte.

Le commentaire de Deiber est bien fait et l'on trouverait à peine quelques points de détail à relever; par exemple, l'affirmation de la page 94 au sujet du sérapeum que « les

1) Albert Deiber, *Clément d'Alexandrie et l'Egypte* (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, sous la direction de M. E. Chassinat, tome X). Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1904, 4°, 139 pp. et 48 fig. (35 frs. pour 139 pages!)

caveaux découverts par Mariette étaient vides de leurs hôtes » n'est pas absolument exacte[1]. L'auteur a illustré son travail de photographies de monuments, dont plusieurs inédits, consacrés à des divinités. Citons particulièrement (fig. 23, p. 83) la déesse Hat-mehit dont les représentations sont rares. Une bonne table alphabétique termine l'ouvrage.

Le professeur A. Erman[2] publie dans la série des manuels des musées de Berlin un volume consacré à la religion égyptienne. Je crois utile de reproduire ici l'introduction mise par l'auteur en tête de son livre : « Je ne publie point, dit-il, un livre savant; je n'ai nullement l'intention de présenter le sujet systématiquement, ni encore moins de l'épuiser. J'avais à décrire en vue du grand public comment une religion puissante s'était développée durant plus de trois mille ans et comment elle avait disparu. Les limites restreintes qui m'étaient imposées m'obligeaient à exclure tous les points controversés, à m'interdire d'appuyer sur les questions intéressantes. Je n'ai pu qu'indiquer dans leurs grandes lignes les phénomènes les plus importants et là, où des détails étaient nécessaires pour préciser le tableau, je n'ai pu que choisir « au petit bonheur » dans la masse des documents. Un autre eût probablement choisi autrement que je l'ai fait.

« Une difficulté toute particulière ressortait de l'état incertain de nos connaissances sur la matière. Il n'y a peut-être pas une religion de l'antiquité sur laquelle nous possédions

1) Voir par exemple Lortet et Gaillard, *la Faune momifiée de l'ancienne Egypte*. Lyon, 1905, p. 55 : « Mariette paraît avoir trouvé deux squelettes de vrais Apis dans des chambres funéraires inviolées. On ne sait malheureusement ce que ces restes précieux sont devenus. » L'un d'eux ne serait-il pas à Munich? : *Führer durch das k. Antiquarium in München*, 1901, p. 106, n° 60.

2) Erman A., *die ägyptische Religion* (Handbücher der königlichen Museen zu Berlin). Berlin, Reimer, 1905, 12°, 261 pp. et 165 fig.

Voir un compte rendu par Maspero dans la *Revue critique*, XXIX, 1905, pp. 241 et s.; un autre fort intéressant de F. von Bissing dans le *Berliner philologische Wochenschrift*, XXVI, 1906, colonnes 495-502.

des matériaux plus nombreux et plus variés. La masse est trop considérable, notre compréhension des anciens écrits religieux malheureusement encore très incomplète. Toute la pénétration, toute l'application de Brugsch, Budge, Lange, Lefébure, Lepage Renouf, Lepsius, Maspero, Moret, Naville, Turajeff, Wiedemann, et de tant d'autres, n'ont pas permis dans l'étude et l'exposition de la religion égyptienne, de dépasser une première orientation dans ce domaine compliqué. De nombreuses années seront encore indispensables avant que l'on puisse y voir clair.

« Si l'on veut donc, dès aujourd'hui, donner une idée de la religion égyptienne, il est nécessaire à chaque pas de recourir à des reconstitutions ou de faire un appel à l'imagination plus souvent qu'il ne serait de mise. Je prie donc qu'on n'accorde pas à mon livre plus de poids qu'il ne convient; j'ai décrit cette religion telle qu'elle m'apparaît après avoir consacré trente années à l'analyse de ses documents. Je sais très bien que j'aurais peine à prouver rigoureusement la correction de tous les traits de l'image que j'ai tracée.

« Encore une remarque : il m'a paru bon de décrire les croyances égyptiennes telles qu'elles apparaissent à un observateur sans préventions et qui ignore le tout des théories modernes de la science des religions. Le lecteur ne rencontrera donc pas les termes *d'animisme*, de *fétichisme*, ni de *divinités chtoniennes*, ni encore *d'homme médecine*. N'introduisons pas une semblable terminologie dans l'étude d'une religion qui peut se comprendre sans elle ».

Erman est certainement trop modeste quand il nous demande de ne pas accorder à son livre plus de poids qu'il ne convient. On peut déclarer nettement que quiconque s'occupera dans l'avenir de la question devra s'appuyer à chaque pas sur le manuel du savant professeur de Berlin. Son petit livre contient mille choses nouvelles; il fait pour la première fois une place adéquate à des questions telles que la religion égyptienne dans les pays voisins de l'Égypte, la religion de l'Égypte gréco-romaine, la religion égyptienne

en Europe. On remarquera avec peine cependant l'espèce de méfiance qu'Erman témoigne vis-à-vis des résultats de la science des religions. On aurait voulu voir, à propos de cette religion égyptienne qui évolue sous nos yeux pendant plus de trois mille ans, faire l'épreuve des lois que l'on a cru reconnaître en jeu dans les phénomènes religieux. Je pense que l'on n'arrivera à voir clair dans la religion pharaonique que lorsqu'on aura tenté cette épreuve en prenant comme point de départ des investigations les formes religieuses les plus inférieures [1]. Que dirait-on d'un observateur qui voulant décrire une maladie microbienne déclarerait en commençant qu'il étudiera cette affection sans se baser sur les théories bactériologiques « puisqu'il est possible sans elles de se rendre compte des manifestations spéciales de la maladie »?

Disons encore, pour ne point rester sur une critique qui porte uniquement sur la méthode, que l'un des grands mérites du livre d'Erman est de fournir un exposé de la religion égyptienne, basé sur des textes soigneusement traduits et qui, grâce à la personnalité de l'auteur, pourront être utilisés sans arrière pensée par tous ceux qui ne sont pas à même de vérifier les traductions sur les originaux.

V. Loret [2] consacre un long article à la forme primitive de certaines religions égyptiennes à propos de l'hiéroglyphe servant à écrire le mot *dieu*. L'étude touchant à des points fondamentaux de la religion égyptienne demande à être examinée de près.

L'auteur se demande tout d'abord si les enseignes égyptiennes surmontées de la figure d'un animal , , ont eu originairement un caractère ethnique ou un caractère

1) Par exemple la comparaison du *sa* et du *mana* polynésien.

2) Loret V., *Quelques Idées sur la forme primitive de certaines religions égyptiennes à propos de l'identification de l'hiéroglyphe servant à écrire le mot dieu*, dans la *Revue égyptologique*, XI, 1904, pp. 69-100.

sacré, si par exemple a désigné d'abord Thot ibiocéphale ou le clan *de l'Ibis*. Loret établit l'évolution du signe : 1° le signe, dit-il, désigne à la fois un clan, le totem de ce clan, puis le dieu de la tribu formée autour de ce clan ; 2° la tribu triomphant de toutes les tribus voisines, le signe prend en outre une signification plus générale. Il sert de déterminatif aux noms des divinités des tribus subjuguées ; 3° le signe devient le déterminatif du nom des dieux en général; 4° le signe représente par abstraction le mot dieu.

Loret cherche ensuite à démontrer que l'enseigne sur laquelle est posé l'animal arrive à prendre la forme exacte du signe *ntr* signifiant dieu[1]. Il examine ici les formes les plus anciennes du signe en tant que hiéroglyphe signifiant dieu, cherchant à déterminer l'objet qu'on a voulu représenter. Il me semble que Loret déploie une ingéniosité extraordinaire en faveur de sa thèse, mais je crains bien qu'il ne réussisse pas à faire accepter par les égyptologues que si le « papyrus des signes de Tanis » dit du qu' « il est enveloppé », c'est qu'il a en vue la plume qui figure devant l'enseigne des dieux[2]. Si Loret n'avait pas remarqué à un moment donné une confusion entre l'enseigne et le il n'aurait pas songé à cette explication. La con-

1) Je penserais plutôt que le et l'enseigne ont été souvent échangés à l'époque primitive (au lieu de) et que cet échange a été possible grâce à l'analogie extérieure des signes. De là à conclure à l'identité des signes il me semble qu'il y a loin.

2) P. 85, l'argumentation est passablement difficile à admettre et j'avoue mon scepticisme vis-à-vis de l'argument des prêtres qui trouveraient utile à propos d'un signe d'écriture de ne pas divulguer une notion tout ésotérique. Loret dit qu'il se méfie des égyptologues symbolistes qui embrouillent parfois les questions. Il n'a pu s'empêcher lui-même de tomber quelque peu dans ce travers en introduisant dans sa démonstration l'élément « ésotérique ».

clusion de l'auteur sur ce point est que le signe ⌉ est originairement l'enseigne de la tribu du faucon dépourvue de son oiseau caractéristique.

L'enseigne est-elle un dieu portatif ou le dieu est-il une enseigne divinisée? ⌉ à l'origine a pu être un totem[1]; nous sommes cependant loin de savoir si c'est comme totem qu'il a été pour la première fois placé au sommet d'une enseigne, ou si c'est simplement comme attribut ethnique.

Arrivé à ce point Loret affirme qu'à l'époque classique, il n'existe plus de divinités en forme d'animaux. Les animaux, dit-il, ne sont que des incarnations des dieux, leur manifestation visible sur la terre. « Le célèbre bœuf Apis est appelé la *nouvelle vie de Ptah*. Or Ptah n'est jamais représenté avec une tête de taureau. Il ne résulte pas moins, de l'appellation d'Apis, que Ptah doit dériver d'un ancien taureau dieu ». J'admettrais plus volontiers qu'il y a superposition historique d'un culte anthropomorphe du dieu Ptah sur un culte zoolâtrique (pas nécessairement totémique) du taureau. Il n'y aurait pas évolution d'un culte mais confusion de deux cultes différents[2]. Les déductions de l'auteur deviennent ici extrêmement compliquées et je renonce à les suivre pas à pas. Analysant (p. 70) une scène d'un vase de la IIe dynastie trouvé

1) On aimerait à voir l'auteur préciser ce qu'il entend par un *totem* ; sa pensée paraît flotter et ses *totems* ne rentrent que difficilement dans les cadres établis par Frazer ou Lang. Ce dernier conseillait encore tout récemment d'examiner si les animaux... sont réellement des *totems*, et non les animaux familiers de tel individu ou de tel groupe d'individus (*naguals*, *manitous*, *nyarangs*). (Voir Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, tome II, p. VII.) — Toutes les manifestations de cultes d'animaux ne doivent pas être expliquées par le totémisme.

(2) « Tiere wegen irgend einer sie auszeichnenden Eigenschaft unabhängig von einer Gottheit göttlich verehrt wurden (So der Stier Apis wegen seiner gewaltigen Kraft und Fruchtbarkeit, den man erst später auf Grund theologischer Spekulationen mit dem Lokalgott von Memphis, Ptah, in Zusammenhang zu bringen versuchte, indem man ihn für » die Wiederholung des Ptah « erklärte » Weissenborn, *Tierkult in Afrika*, p. 154 (voir plus loin à Culte des animaux).

à Hiéraconpolis il se demande si le Faucon et le Vautour qu'on y voit représentés sont des dieux. « Bien certainement non. Le faucon est le *totem personnel du roi* Horien ; le vautour est le *symbole* du royaume d'Ilithyia, et le nom qu'il porte le prouve formellement ; c'est donc un attribut ethnique ». Je n'arrive plus à comprendre.

Voici les conclusions générales : 1° à l'origine, le clan se choisit un attribut qui lui servira de signe de ralliement. Hissé à l'extrémité d'une longue pique, cet attribut deviendra l'enseigne... ; 2° avec le temps, l'attribut du clan, qui a survécu à bien des générations éteintes... finit par prendre un caractère plus accentué... Il est le témoin, le souvenir matériel des temps passés... il est un peu comme l'âme permanente du clan ; 3° à lui seul il est, pour les premiers Égyptiens, ce que sont à la fois pour nous le drapeau et le clocher natal ; 4° c'est lui, enfin, qui donne un nom au clan. « On peut affirmer, sans hésiter, que l'attribut ethnique est le premier hiéroglyphe qui ait été inventé... Une identité s'établit ainsi peu à peu entre l'animal ethnique et les membres du clan et l'on voit poindre le totémisme (?), les légendes sur les origines, la croyance en une parenté possible entre le totem et le clan, le culte d'un animal qui est l'incarnation de tout le passé et de tout l'avenir du clan. Loret termine (p. 98) en disant : « Il restait à savoir si c'était comme dieu qu'on avait placé les animaux au sommet des enseignes, ou s'ils étaient devenus dieux seulement après avoir été employés comme signes de ralliement. Il ne semble qu'il ne peut y avoir aucun doute à ce sujet ».

J'ai l'impression que l'auteur s'est engagé sur un terrain qui n'est pas entièrement sûr. Je pense qu'il s'est laissé entraîner par l'exemple du culte des enseignes romaines, phénomène récent dans l'histoire des religions qu'il est dangereux de transporter aux origines de l'Égypte. Loret se demande (p. 96) pour quelle raison un clan choisit un attribut plutôt qu'un autre. Il aurait pu se demander aussi ce que c'est qu'un clan et comment il se constitue. Je me permets

de lui citer cette phrase de Tito Vignoli rapportée par Brinton dans *Religion of Primitive Peoples* (p. 219) : « Il n'y a pas de société si rude et si primitive dont tous les rapports, aussi bien individuels que sociaux ne soient pas visiblement basés sur des superstitions ou des croyances mythiques ». Si le clan existe, c'est parce qu'un même culte en réunit les éléments individuels; le signe de ralliement ne pourra être autre que le dieu qui accompagne ses fidèles dans toutes leurs relations sociales. Diodore et Plutarque sur le point controversé ont commis la même erreur que Loret : ils ont interverti la cause et l'effet : les animaux servent d'enseignes parce qu'ils sont dieux. Je crois que cela est plus conforme aux résultats généraux de l'ethnographie[1].

G. Maspero[2] vient de publier une édition entièrement remaniée et augmentée des Contes populaires égyptiens. Je n'ai point besoin d'insister sur l'importance de l'ouvrage. Sans vouloir faire un catalogue complet je classe sous quelques rubriques générales un certain nombre de faits intéressants pour la connaissance des cultes et croyances populaires.

Naissance, pp. 18, conception mystérieuse; 35, femme enceinte d'enfants divins; 38, nom donné à l'enfant d'après une circonstance de l'accouchement; 40, purifications après la naissance; 107, inscription des nouveau-nés dans les registres de la bibliothèque sacerdotale (?); 133, amulette liée sur une femme enceinte et récitation de formule magique; 169, fées marraines prédisant l'avenir de l'enfant.

1) « Erst eine genügend begründete Wertschätzung und Verehrung eines Tieres dem Menschen eine verständliche Ursache dafür geben kann, das Tier zum Stammessymbol... zu erheben. » Weissenborn, *Tierkult in Africa* dans l'*Internationales Archiv für Ethnographie*, XVII, 1904, p. 155.

2) G. Maspero, *les Contes populaires de l'Égypte ancienne*, 3e édition, entièrement remaniée et augmentée. Paris, Guilmoto, 1905, 8°, LXXII, 276 pp. Voir un spirituel compte-rendu de E.-M. de Vogüé dans le *Journal des Débats*, feuilleton du 3 novembre 1905.

Mort, pp. 14, signes conventionnels annonçant la mort d'une personne (p. 150, signes conventionnels entre un sorcier et sa mère : « l'eau deviendra couleur de sang devant toi »); 19 et 61 euphémisme pour désigner la mort du roi (Sa Majesté s'envola au ciel — le dieu entra en son double horizon, le roi s'élança au ciel prenant la forme du disque solaire, et les membres du dieu s'absorbèrent en celui qui les avait créés); 57 et 81, description de l'établissement d'un tombeau; 72, description d'un enterrement; 73, terreur d'être enseveli dans une peau de mouton; 78, île habitée par les âmes bienheureuses; 102, formule permettant quand on est dans la tombe de reprendre la forme qu'on avait sur la terre; 118, partie d'échecs avec un mort; 127, morts réunis par puissance magique dans le même tombeau; 128, mort se manifestant sous les traits d'un vieillard; 134, descente aux enfers; 135, enfers spéciaux pour les 42 provinces de l'Égypte; 154, mort revenu sur la terre; 245 et 247, euphémisme pour « mourir » (passer en avant des hommes et à la suite des dieux — jour de rejoindre la terre).

Magie, pp. 102, note 2, nécessité de la chasteté pour réussir les opérations magiques; 133 et 139, lutte de magiciens devant le roi; 165, dieu conférant son pouvoir magique à une statue. — *Prodiges*, pp. 8 et 152 apparition d'une eau immense ou d'un fleuve; 17, gouttes de sang tombées sur le sol et produisant deux arbres; 30, eau d'un lac séparée en deux; 89, jeune fille tombée du ciel avec une étoile filante; 104, oiseaux guidant le héros; 112, serpent immortel, coupé et dont les morceaux se rejoignent; on les sépare par du sable et le serpent meurt; 139, lettre lue sans être ouverte; 155, sorcier s'évanouissant comme une ombre. — *Magie sympathique*, p. 11, boucle de cheveux conférant pouvoir sur la personne à qui elle appartenait autrefois. — *Magie imitative*, pp. 25, figurine en cire d'un crocodile devenant crocodile réel; 111, barque en cire devenant réelle; 144 et 148, idem pour un brancard et ses porteurs (148, il souffla sur eux violemment et leur donna de vivre). — *Formules*

magiques, pp. 102, pour enchanter le ciel, la terre, le monde de la nuit, les montagnes, les eaux, connaître le langage des oiseaux, des reptiles; 108, écrits du dieu Thot; 112, formule pour immobiliser les reptiles; 114, f. écrite sur un livre, diluée dans l'eau et bue; 115 et 119, f. faisant ressortir de l'eau ou de la terre; 147, f. protégeant le dieu Thot qui autorise le héros à en prendre copie; 153, f. pour rendre invisible.

Animisme, pp. 10, cœur enlevé du corps et placé au sommet d'un arbre; 15, cœur en forme de graine; mis dans l'eau il absorbe le liquide et le mort tressaille : on lui fait boire son cœur et il ressuscite; 95 note 3, objet ayant un nom, 160 et s, esprit possesseur causant la maladie.

Tabous royaux, p. 198 texte curieux relatif à l'ombre du roi : « Comme je passais près de lui, l'ombre de son ombrelle tomba sur moi; et Penamounou, un des familiers qui étaient à lui, se mit entre le prince et moi, disant : « L'ombre de Pharaon, ton maître, tombe sur toi », mais le prince s'écria contre lui, et lui dit : « Toi, laisse-le ». — Il s'agit d'un Égyptien en pays étranger : l'ombre du roi ou plutôt l'ombre de l'ombrelle qui absorbe l'ombre du roi tombe sur l'Égyptien. Un des favoris du roi se mécontente et dit à peu près : « Que l'ombre de Pharaon ton roi tombe sur toi, cela m'est indifférent, mais que l'ombre de mon maître ne te touche pas ». C'est ainsi du moins que je comprends le passage qui cadre parfaitement avec ce que Frazer par exemple rapporte de l'ombre noire; pp. 14, « On » en parlant du roi; 146, amulette liée sur le roi pour empêcher les sortilèges.

Animaux sacrés, *transformation en animal*, pp. 15, transformation en taureau sacré; 17, avant de tuer le taureau sacré on célèbre une fête d'offrandes en son honneur; 87, île habitée par des serpents mystérieux; 110 serpents immortels gardes d'un talisman; 153, sorcière prenant la forme d'une oie.

Prières, *sacrifices*, *purifications*, pp. 85, à l'arrivée d'un bateau; 87, bûcher de sacrifice aux dieux; 90, taureaux

égorgés et brûlés; 107, purifications aux menstruations.

Incubation, pp. 132, 133, 166 et 255, dormir dans un temple pour y avoir des songes prophétiques, rêves prophétiques.

Dieux et déesses rares, pp. 72, déesse Tait (bandelettes); 75, dieux du Delta et des îles de la Méditerranée; 75, déesse Ouririt, dame de Pount (Alilat des classiques?) connue aussi par Naville, *Deir el Bahari* III, pl. LXXXIV et p. 19; 144, déesse Thriphit.

Revenants, *ondines*, pp. 163, revenant; 165, adressant la parole au dieu qui le chasse; 232, ondine nue; 243 et s., revenants.

Divers, pp. 102, 107, 127, 163, bibliothèque sacerdotale; 123, prostitution sacrée (?), — enfin une idée curieuse à noter p. 225 : « L'homme n'est pas comme une plante parasite qui, lorsqu'on la coupe, elle repousse ».

G. Steindorff[1] publie les conférences qu'il donna aux États-Unis en 1904. Elles traitent successivement : de la religion égyptienne aux époques primitives — du développement de la religion égyptienne — des temples et des cérémonies du culte — de la magie et de la vie après la mort — des tombes, des sépultures et de la religion égyptienne hors de l'Égypte.

Le livre est tel qu'on était en droit de l'attendre de l'auteur et il répond parfaitement à la catégorie de public auquel il s'adressait. Les égyptologues le liront avec plaisir et y rencontreront des détails intéressants qu'ils trouveraient difficilement ailleurs.

On sera frappé une fois de plus de l'unanimité des auteurs à déclarer combien la religion égyptienne est peu connue et combien il y aura encore à faire avant d'aboutir à des résultats définitifs.

1) G. Steindorff, *the Religion of the ancient Egyptians* (American Lectures on the history of Religions. Fith Series, 1903-1904). New-York, Putnams, 1905, 12°, 178 pp.

Quelques remarques : p. 49, l'auteur écrit : « Dans ce système (hermopolitain) la création était représentée comme l'œuvre d'une ogdoade divine. Le nombre des dieux, semble-t-il, a été fixé à huit parce que le nome égyptien d'Hermopolis Kmunu (Shmun) signifie également « huit ». Cette simple circonstance est suffisante en elle-même à montrer que ces huit dieux cosmogoniques ne doivent pas leur existence à une légende populaire mais bien à la spéculation théologique ». L'argumentation ne me paraît pas convaincante; elle aurait besoin d'être étayée de preuves solides. La ville des huit est bien le nom qui convient à une localité où l'on adore une ogdoade : l'influence du nom sur le développement d'un système théologique ancien est difficile à admettre; — p. 87 au sujet du rituel on aimerait trouver la mention du livre de Moret; — p. 88 « les offrandes ne sont pas consumées par le feu » : des peintures de tombes de Gournah, par exemple dans les tombeaux récemment déblayés par Mond montrent nettement que les offrandes étaient brûlées sur l'autel; — p. 122, l'auteur n'admet pas l'explication ordinaire relativement au double; il préfère y reconnaître un esprit gardien, un génie. Il serait intéressant de voir démontrer ce fait qui semble contredire les thèses générales de l'animisme; — p. 153, curieuse coutume consistant à donner au mort une tête de rechange et qui se rattache à l'emploi des formules du *Livre des Morts* destinées à empêcher qu'on ne s'empare de la tête du mort[1]; — p. 163, interdiction alimentaire, défense de manger des poissons.

A. Wiedemann[2] a écrit sous le titre de « Magie et sorcellerie en Égypte » un petit opuscule de vulgarisation extrême-

1) Voir un exemple de tête de rechange cité par Borchardt, *die diesjährigen deutschen Ausgrabungen in Aegypten*, dans les *Beiträge zur alten Geschichte*, V, 1906, p. 412.

2) A. Wiedemann, *Magie und Zauberei im alten Aegypten* (*der Alte Orient*, VI, 4). Leipzig, Hinrichs, 1905, 12°, 32 pp. Compte-rendu de G. Maspero, dans la *Revue critique*, XXXIX, 1905, pp. 166-167.

ment intéressant, bien qu'il ne réponde que très imparfaitement au titre sous lequel il paraît. Je résume l'excellente analyse qui en a été donnée dans la Norddeutsche Allgemeine Zeitung du 20 avril 1905. La mythologie égyptienne n'a jamais eu réellement la conception d'une royauté divine. Divers dieux se disputent le premier rang, subissant le contrecoup des circonstances politiques. On croit, des principaux dieux, qu'ils ont créé le monde et, dans les hymnes flatteurs qu'on leur adresse on les comble individuellement des titres les plus élevés, on leur attribue les prodiges les plus étonnants.

Les grands dieux reçoivent surtout l'adoration des rois et des hauts fonctionnaires. L'homme du peuple ne se tournant vers eux que dans les cas les plus graves, à l'ordinaire il préférait s'en remettre à une infinité de dieux d'un degré inférieur. Ce sont d'abord les dieux domestiques, serpent ou faucon, oie ou bélier. On s'adressait de même aux arbres sacrés, aux plantes, aux pierres, à des ustensiles ou à des édifices revêtus d'un caractère religieux.

Les divinités de l'an, du mois, des jours et des heures jouaient, de même que les étoiles, un rôle important dans la destinée de chacun, ainsi que le démontre entre autres l'existence de calendriers des jours fastes et néfastes. La vie des Égyptiens était ainsi déterminée par une infinité de divinités que l'on cherchait en conséquence à se rendre favorables. Dans ce but on leur bâtit une maison, on l'approvisionne de nourriture, de vêtements, d'encens, de parfums. Si le dieu est ingrat on l'expulse de chez lui et on le réduit à la plus pénible des conditions; on pouvait même le tuer, Ptah, par exemple, en tuant le taureau Apis son incorporation. Les menaces sont donc un puissant moyen d'action sur les dieux; on emploie plus souvent encore la flatterie et nombre d'hymnes sont des exemples typiques de ce genre d'adulation. On a aussi prise sur les dieux grâce aux formules magiques. Dans les cas de maladie le magicien ou le prêtre récitait avec les gestes appropriés les formules souveraines. La maladie est causée

par la présence d'un mauvais esprit; certaines divinités avaient un pouvoir spécial sur ces esprits (par exemple Chonsou). Les cris et le tapage avaient, comme aujourd'hui encore en Égypte, de l'action sur les mauvais esprits. On connaissait encore des formules souveraines contre les animaux malfaisants.

Dans le monde des morts, les formules magiques aidaient le défunt à triompher des obstacles qui se multipliaient sur son chemin avant qu'il n'atteigne les lieux bienheureux.

Signalons une traduction de la religion égyptienne de WIEDEMANN faite par Ch. VIDAL[1].

LIVRE DES MORTS. Un tombeau du milieu du ve siècle (époque persane) découvert à Saqqarah par A. BARSANTI[2], donne des textes du Livre des pyramides, en partie copiés sur la pyramide d'Ounas. G. MASPERO[3] les édite : ce sont *Ounas*, lignes 3-9, 5, 57-60, 61-63, 66-71, 300-306; *Pepi II*, lignes 332-346, 396 et suiv. et un texte fragmentaire dans Pepi II, se retrouvant dans le tombeau de *Péténisis*, lignes 121 et s. Sur le sarcophage, copie du chapitre 125 du Livre des Morts.

E. CHASSINAT[4] donne la première partie d'une étude sur de petits rituels de l'époque de la XXe dynastie se rattachant d'une part au Livre des Morts et de l'autre aux livres de

1) Wiedmann (sic), *la Religion des anciens Égyptiens*. Traduction de M. Ch. Vidal (par son usage personnel). Tulle, 1905, 8°, 219 pp.

2) Barsanti A., *Fouilles autour de la pyramide d'Ounas* (1902-1903). XII, *le Tombeau de Hikaoumsaf*; *rapport sur la découverte*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, V, 1904, pp. 69-78.

3) G. Maspero, *les Inscriptions du tombeau de Hikaoumsaouf*, *ibidem*, pp. 78-83.

4) E. Chassinat, *Étude sur quelques textes funéraires de provenance thébaine*, dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, III, 1903, pp. 129-163 et 4 planches.

géographie infernale. Nous en parlerons lorsque l'auteur aura terminé son travail.

P. LACAU[1] continue à publier les textes religieux nouveaux provenant des sarcophages antérieurs au Nouvel Empire du Musée du Caire se rattachant au Livre des Morts.

P. LACAU[2] édite une série de textes recouvrant trois des sarcophages découverts par Garstang à Beni Hasan, et conservés aujourd'hui au musée du Caire. « C'est la première fois, dit-il, que l'on rencontre des textes de cette nature dans les limites du XVIe nome. On verra que quelques-uns d'entre eux sont nouveaux. Ceux qui nous sont déjà connus par ailleurs, nous donnent des variantes souvent importantes. La seule présence de tel ou tel chapitre à Beni-Hasan, est une donnée intéressante pour l'histoire de la dispersion et de l'emploi de ces formules dans les différents nomes. »

Voici d'après les indication de Lacau la liste des textes :

Ounas : 1-13; 1-36 (en forme de tableau); 61-63 (titre : « chapitre des huiles »); 65-71; 206-208; 208-211; 208-212; 212-217; 269-277; 277-286; 277-289.

Horhotep[3] : 170; 170-173; 367-368; 370-371 (qu'on n'enlève pas à l'homme sa tête, de sa main; qu'on lui donne sa tête après qu'on la lui a coupée, qu'on ne lui enlève pas sa tête de sa main après qu'on l'a coupée), 405-407).

Amamou : pl. XXIX, 13-14, XXXI, 3-5 (relatif aux quatre vents du ciel).

Trois années de fouilles : p. 217, 41; 223, 42 et s. (se transformer en oie *smen*).

1) P. Lacau, *Textes religieux* dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVIII, 1905, pp. 53-61 et 217-233.

2) P. Lacau, *Note sur les textes religieux contenus dans les sarcophages de M. Garstang*, dans les *Annales du Service des antiquités de l'Égypte*, V, 1904, pp. 228-249.

3) Maspero, *Trois années de fouilles dans les tombeaux de Thèbes et de Memphis*, dans les *Mémoires de la mission archéologique française au Caire I*, 2, 1885, pp. 133-180.

Recueil de travaux : XVI, 130; XVII, 19 (accorder l'abondance dans les champs).

Livre des morts : XII (CXX), XIII (CXXI), XLIII (version très différente avec les noms des parties du filet disposées en tableau), LXXXII, CVI, CLIII.

Lepsius, Denkmäler : III, 262 b, l. 10-12.

Textes nouveaux : pp. 230, avec de nombreux noms de divinités; 233, texte relatif à l'échelle qui permettra au défunt d'atteindre le ciel; 236-237 (*ZÄS.*, 1906, p. 123, note 1); « 237, Repousser ceux qui s'emparent des visages »; 240, « Chapitre de ne point être détruit dans la nécropole »; 241, « qu'on n'aille point la tête en bas »; 249, texte relatif aux sept [illegible].

G. [Möller][1] édite en facsimile plusieurs chapitres supplémentaires du Livre des Morts d'après le papyrus 3031 du Musée de Berlin. Ce sont en partie des versions de textes connus déjà, en partie des textes inédits. Les textes connus sont : le chapitre 162 destiné à « faire en sorte que la chaleur soit sous la tête du défunt », qui a trait à l'amulette appelée hypocéphale; l'écrit « découvert dans la nécropole au cou de Ramsès II. » A ce second chapitre se rattache un texte inédit. On trouvera encore un « chapitre de faire en sorte qu'on accueille avec joie le défunt dans l'autre monde », le « chapitre d'envelopper le corps de manière telle qu'aucun génie de l'autre monde ne le dépouille, qu'aucun ver ne le dévore ». Ces textes datant de l'époque de la XXIe dynastie sont à ajouter à ceux étudiés par Pleyte dans ses chapitres supplémentaires du Livre des Morts.

Au cours de ses fouilles à Thèbes, R. Mond[2] découvrit dans

1) G. Müller, *Hieratische Papyrus aus den königlichen Museen zu Berlin, herausgegeben von der Generalverwaltung.* Zweiter Band. *Hymnen an verschiedene Götter. Zusatzkapitel zum Todtenbuch.* Leipzig, Hinrich, 1905. Folio, 2 pp. et 53 planches.

Utile compte rendu de Wiedemann donnant de nombreuses indications bibliographiques complémentaires dans la *Orientalistische Litteraturzeitung*, VIII, 1905, colonnes 398-400.

2) R. Mond, *Report of Work in the Necropolis of Thebes during the Winter*

la tombe de Min-nekht d'intéressants textes extraits du Livre des pyramides et du Livre des Morts. Il en publie de bonnes photographies.

A. PELLEGRINI[1] signale dans le commerce quatre pages du papyrus de Amen-hotep, scribe comptable des troupeaux d'Amen, volées au musée de Boulaq en même temps qu'une partie du papyrus géographique du Fayoum. Il donne l'analyse de ces fragments.

GEO. SAINT-CLAIR[2] montre qu'on n'a pas assez attaché d'importance au rôle de l'astronomie dans le développement des idées religieuses. On trouve dans l'article des phrases telles que celle-ci : « If the priests kept themselves abreast of science, then, as the equinox receded on the ecliptic and the stars altered in declination, they would have to modify the teaching and the ritual. This would be one reason for writing new chapters... » Pauvres égyptologues « since they have no *scientific imagination* they make no progress... This *obscurantism of the Egyptologists* is as intolerent as ever was that of the Hebraist. To us it is also intolerable ». Remercions l'auteur de nous en avertir.

LIVRE DES RESPIRATIONS. A. PELLEGRINI[3] donne la transcription et la traduction de deux papyrus hiératiques du musée de Florence (nos 3669-3670). Ce sont des charmes magiques destinés à être placés à la tête et aux pieds de la

of, 1903-1904, dans les *Annales du Service des antiquités de l'Égypte*, VI, 1905, pp. 65-96 et 9 planches.

1) A. Pellegrini, *Minima*, dans le *Giornale della Societa Asiatica Italiana*, XVIII, 1905. pp. 1-2 du tiré à part.

2) Geo. Saint-Clair, *The Book of the dead* dans *Biblia*, mars 1905, XVII, pp. 367-374.

3) A. Pellegrini, *Due papiri funerari del Museo egizio di Firenze*, dans le *Sphinx*, VIII, pp. 216-222 et planche.

momie d'une femme nommée Χάρις[1]. Les textes se rattachent à la catégorie des livres de basse époque que Lieblein a publiés sous le titre de « le Livre égyptien *que mon nom fleurisse* » et dont le titre égyptien était « Le second Livre des Respirations ». G. MASPERO[2] discute la signification d'un passage du texte qui d'après la traduction de Pellegrini aurait pour but d'identifier chacun des membres du défunt au membre correspondant d'une divinité. Maspero préfère traduire « Mes cheveux *sont* Nou; mon visage *est* Ra, mes yeux *sont* Hathor, etc.[3] PELLEGRINI[4] répond à l'objection en citant un passage de la stèle de Metternich qui confirme la lecture. « Mes cheveux sont *ceux* de Nou, mon visage est *celui* de Ra, mes yeux sont *ceux* d'Hathor. » Il aurait pu citer le texte plus ancien d'un rouleau magique du musée de Leiden[5] où on lit : « Les vertus magiques de sa tempe gauche sont les vertus de la tempe de Toumou. Les vertus de son œil droit sont les vertus de cet œil de Toumou qui perce les ténèbres de ses rayons. Les vertus de son œil gauche sont les vertus de cet œil d'Horus qui détruit les êtres; les vertus de son nez sont celle des narines de Toth, etc. ». Je pense donc qu'il y a lieu de supposer dans le texte *écrit* une ellipse[6] et de traduire comme le fait Pellegrini : chaque partie du défunt est identifiée à la partie correspondante d'une divinité.

LIVRES DE GÉOGRAPHIE INFERNALE. Un des résultats

1) W. Spiegelberg, *Die Eigentümerin des Pap. Florent.* 3669, dans le *Sphinx*, IX, p. 21.

2) Dans la *Revue critique*, XXXIX, 1905, pp. 183-184.

3) A. Erman, *Zaubersprüche für Mutter und Kind*, Berlin, 1901, pp. 45 et s. traduit : dein Hinterkopf *ist* Osiris, deine Stirne *ist* Sathis... etc. »

4) A. Pellegrini, *Minima*, dans le *Giornale della Societa Asiatica Italiana*, XVIII, 1905 (tire à part 8 pp.)

5) Pleyte, *Étude sur un rouleau magique du musée de Leide*. Leide, 1866, pp. 64 et s — Maspero, *Lectures historiques*. Paris, 1892, p. 128.

6) Ce qui est tout à fait conforme à la règle posée par Erman, *Aegyptische Grammatik*. Berlin, 1902, § 377.

les plus curieux des belles fouilles de R. MOND[1] à Thèbes, a été la découverte, sur les murs du puits funéraire du vizir Ouser, d'une copie des textes et des représentations de l'Am Tuat. C'est, je pense, la première fois qu'on les signale en dehors des tombes royales.

GÉOGRAPHIE RELIGIEUSE. On trouvera dans une étude très soignée de H. GAUTHIER[2] des renseignements sur les sanctuaires du nome panopolite, principalement aux pages consacrées à l'étude du nom de Sennou (pp. 47-57). Le nom de cette localité est employé à la basse époque indifféremment pour celui d'Apou, la capitale du nome. Originairement *Sent*, d'après Brugsch, serait un atelier attaché au temple de Min et où l'on travaillait les matières précieuses : on le rapprocherait alors du temple de Memphis appelé Sent et où précisément le dieu Min (dieu de Apou, Panopolis) jouait un rôle. A en juger par les textes des pyramides, 1° le mot sent a désigné une construction, 2° il y avait en Égypte deux constructions de ce nom : l'une dans le nome de Min lui-même soit à l'intérieur de sa capitale, soit du moins dans les environs ; l'autre devant être cherchée, comme l'avait entrevu Brugsch, à Memphis. Cette dernière sent est citée à Saqqarah et à Deir el Gebrawi à l'époque de la VIe dynastie. Les sent, d'après l'inscription de Bakenkhonsou étaient érigées dans la cour sainte, en face du temple ou du sanctuaire. La pierre de Palerme cite une fête appelée « introduction du roi dans la Sent ». Naville pense qu'à l'entrée de cette construction il y avait deux monuments qui pourraient être des obélisques. Il faudrait donc admettre, dit Gauthier, qu'il y avait deux pierres levées de chaque côté de la sent primitive, pierres levées qui

1) R. Mond, *Report of Work in the Necropolis of Thebes during the Winter of* 1903-1904, dans les *Annales du Service des antiquités de l'Égypte*, VI, 1905, pp. 65-96 et 9 planches : voir p. 73 et planche III.

2) H. Gauthier, *Notes géographiques sur le nome Panopolite*, dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, IV, 1904, pp. 39-101 et 1 planche.

plus tard auraient été remplacées par les obélisques. Il aurait pu rappeler les deux pierres levées qui se trouvent de chaque côté de la table d'offrandes dans la cour du temple de la pyramide de Meidoum[1]. Dans le nome de Coptos consacré également à Min on retrouve un temple appelé sent. Sous la forme Sennou (les Sent) le nom aurait désigné plus tard spécialement la nécropole. Pour nous résumer, dit Gauthier, nous disons que Sennou fut à l'origine un temple élevé au dieu Min (son tombeau avec deux pierres levées comme à Meidoum?), que ce temple devint peu à peu le noyau autour duquel vinrent se grouper les éléments constitutifs d'une ville et que cette ville resta jusqu'à sa disparition le centre religieux et funéraire du nome, par opposition à Apou-Panopolis qui en était le centre politique et administratif.

LIVRES MAGIQUES. — MAGIE. G. Jéquier[2] étudie, à propos d'une stèle de Tanoutamen, la signification d'une série de signes qui, principalement à partir de la XVIIIe dynastie, accompagnent parfois les représentations religieuses. L'auteur les met en rapport avec les monuments magiques, tels la stèle Metternich. On trouvera quelques lignes intéressantes au sujet du rôle de l'éventail dans les représentations divines[3]. Je me suis demandé si l'éventail ou l'ombrelle ne devaient pas leur importance à ce fait qu'ils absorbaient en quelque sorte l'ombre de la personne divine ou royale. Que l'on compare l'épisode de voyage d'Ounouamen en Syrie relevé plus haut à propos des contes populaires édités par Maspero. Le résumé de l'étude nous apprend que la série de

1) Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, I, figure de la page 361.

2) G. Jéquier, *A propos d'une stèle éthiopienne* dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVII 1905, pp. 170-175 et figures.

3) Jéquier aurait pu citer les scènes de Deir el Bahari dans lesquelles l'éventail est porté en procession, posé sur un trône vide. Naville, *Deir el Bahari* IV, pl. LXXXVIII, LXXXIX et XCI.

caractères étudiés « semble représenter le fluide magique que le roi, en fondant un temple, circonscrit dans le nouveau sanctuaire par sa course, image de la course du soleil qui répand autour de lui la vie. Cette force vivifiante flotte autour du temple et spécialement à côté des dieux qui la communiquent au roi, soit en leur imposant les mains, soit en les embrassant, comme sur notre stèle ». J'avoue n'être pas convaincu par la démonstration ; j'ai par exemple peine à croire que les Égyptiens aient jamais conçu l'idée d' « une chaîne magnétique continue qui fait vivre l'univers entier, hommes et dieux » (p. 173).

F. Legge[1] a résumé et publié quarante-huit spécimens d'instruments magiques décorés de figures. Ce n'est là qu'une partie de la collection de pièces analogues dispersées dans les musées. Je sais que Moeller de Berlin, qui s'était occupé de la question il y a quelques années avait réuni un nombre plus considérable de documents. On sera reconnaissant à Legge de la publication de cette première série qui sera probablement suivie prochainement d'une seconde.

On a parfois donné à ces instruments magiques le nom de boomerang. Si leur forme se rapproche en effet de celle de l'arme australienne, aucun ne présente cependant la courbe qui caractérise le plus souvent en Égypte les bâtons de jet tels qu'ils sont représentés dans les scènes de chasse ou tels qu'on les trouve parmi les ex-votos en terre émaillée de la XVIIIe dynastie. Le plus souvent l'instrument est fait en ivoire ; on en rencontre également en bois. Ceux que l'on a découverts au cours de fouilles scientifiques proviennent de Thèbes, de Licht, d'Abydos et d'Assouan ; les noms qu'on y relève indiquent l'époque du Moyen Empire : un spécimen acquis en Égypte par Spiegelberg est fait pour un prince du nom de Mentuhotep[2].

1) F. Legge, *the Magic ivories of the middle Empire*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology* XXVII, 1905, pp. 130-152, XVII planches et p. 303, IV planches.

2) Capart, *Mélanges* § 2, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et*

La destination de ces objets est clairement expliquée par les textes qui s'y trouvent gravés : ils ont pour but d'apporter à leur possesseur, vivant ou mort, la protection magique des objets ou figures qu'on y voit représentés et que les textes appellent « amulettes ». Des animaux réels ou fantastiques, des dieux à tête humaine ou animale[1], le disque solaire, l'œil, se combinent à divers emblèmes tels que couteaux, flammes, sceptres, etc. Un certain nombre de ces figures se trouvent déjà parmi les amulettes de l'Ancien Empire[2]. A l'époque du Moyen Empire et du Nouvel Empire on les trouve parmi les amulettes ou gravées sur divers objets, par exemple des vases à onguents servant à la toilette[3]. Sur les bâtonnets en ivoire et en bois on semble s'être contenté de graver un certain choix fait parmi les amulettes les meilleures. Une des figures qui apparaît le plus souvent est celle d'un dieu ressemblant à Bès, tenant en main des serpents : une figurine de la XIIe dynastie nous montre le même type[4] que l'on pourrait peut-être rapprocher de la déesse aux serpents découverte par Évans à Cnossos[5].

A l'époque du Nouvel Empire, dans le grand mouvement de syncrétisme religieux qui tendait à faire d'Amon-Ra un dieu quasi-unique, on dut songer de bonne heure à faire un sort à tous les génies d'ordre inférieur qui jusqu'alors avaient été en honneur dans les cultes populaires. On en trouve un

à l'archéologie égyptiennes et assyriennes, XXII, 1900, p. 109, note 2. Legge ignore ce specimen.

1) P. 301, sur un spécimen de University College le lion dévorant un homme est le dieu Mahes. Voir mes *Débuts de l'art*, p. 136, note 4 où je signalais le boomerang de l'University College. La provenance de cette pièce ne serait-elle pas : Musée de Boulaq ? Voir Maspero, *Guide du visiteur au Musée de Boulaq*. Paris, 1884, p. 292, n° 4762.

2) Voir Garstang, *Mahasna and Bêt Khallaf*, p. XXXIX.

3) Par exemple v. Bissing, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. Steingefässe*. Vienne, 1904, pl. IX.

4) Quibell, *Ramesseum*, pl. III, 12 et p. 3.

5) Evans, *the Palace of Knossos. Provisional Report for the year* 1903. (Reprinted from the Annual of the British School at Athens, IX, 1902-1903), pp. 75 et s. et fig. 54-57.

certain nombre dans les vignettes du Livre des Morts, d'autres, en plus grand nombre encore, dans les livres de géographie infernale où l'on se plut à les localiser dans les diverses régions que parcourait le soleil pendant la nuit. Sous l'action puissante de ce que Maspero appelle « la contagion solaire » on les rattacha de plus en plus au dieu Ra en leur distribuant des fonctions en rapport avec le soleil.

Telle me paraît être brièvement la manière d'envisager les objets magiques étudiés, dans leur rapport avec les livres religieux de la seconde époque thébaine. Legge n'est pas de cet avis et préfère se mettre à la place d'un théologien ramesside qui, imbu des idées solaires, chercherait à commenter les ivoires magiques de la XIIe dynastie. Il y a beaucoup à parier que son commentaire se rapprocherait fort de celui de Legge, ce qui n'empêcherait qu'il soit entièrement faux au point de vue du développement historique des idées religieuses de l'Égypte. Le prêtre égyptien disait avec la même assurance « qu'il est peu douteux que les scènes des ivoires magiques représentent la marche du soleil ou à travers le ciel ou à travers l'autre monde ».

Pour me résumer, je pense qu'il vaut mieux dire que les génies d'ordre inférieur employés dans la magie à l'époque de la XIIe dynastie ont peu à peu pénétré dans la religion officielle grâce aux systèmes théologiques du 2e empire thébain. Sinon, je ne sais comment expliquer que les figures de génies manquent entièrement dans les peintures des cercueils contemporains des ivoires donnant précisément les textes qui constituent le prototype des livres de géographie infernale du Nouvel Empire [1].

R. Wünsch [2] édite et commente des ustensiles magiques

1) Un récent travail de Miss Murray que nous analyserons l'année prochaine prétend démontrer que ces ivoires magiques sont des horoscopes.

2) Richard Wunsch, *Antikes Zaubergerät aus Pergamon* (Jahrbuch des kaiserlich deutschen archäologisches Instituts. Sechstes Erganzungsheft). Berlin, Reimer, 1905, 4°, 51 pp., 4 planches et 5 figures dans le texte.

découverts à Pergame et qui faisaient partie du matériel d'un sorcier du commencement du IIIe siècle de notre ère. On trouvera d'abord dans son travail un fort utile aperçu sur la littérature magique conservée par les papyrus (p. 19). A côté des éléments purement grecs que l'on rencontre sur les ustensiles magiques de Pergame, Wünsch reconnaît des éléments dans lesquels l'influence égyptienne est indéniable. Les divinités du cycle d'Osiris, nous dit-il, avaient un temple à Pergame : Sérapis, Isis, Anubis, Harpocrate, Osiris et Apis sont cités dans une inscription de cette ville. Dans une des formules on trouve la mention de παι φθα φοζα c'est-à-dire Ptah sous la formule embryonnaire identifié à Hephaistos. C'est également à l'influence égyptienne que se rattache, d'après Wünsch, l'écriture magique, un certain nombre des signes trouvant peut-être leur source dans les hiéroglyphes (les dessins d'hiéroglyphes donnés comme un terme de comparaison laissent fort à désirer).

HYMNES. Dans le temple d'Esneh se trouvent gravés deux hymnes importants au dieu Knoum. DARESSY[1] en donne la copie et les traduit ; il résume les principales notions qui se dégagent de ces compositions religieuses et cosmogoniques vers 150 av. notre ère. Je crois intéressant de reproduire ici ses conclusions : « Khnoum, « l'esprit de Râ » constructeur du monde, est antérieur à tout. A Latopolis, l'action solaire pure ne suffit pas à expliquer la création de l'univers, comme on l'enseigne à Thèbes par exemple ; aussi Râ passe au second plan, il n'est plus que le dieu qui a exécuté, et Khnoum lui est antérieur, se dédoublant, comme ce sera expliqué plus loin, dès qu'il commence la création.

« Il a produit les dieux, mais lui existe par lui-même, indépendant, incorporel ou de forme tellement changeante qu'on

1) G. Daressy, *Hymnes à Khnoum du temple d'Esneh*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVII, 1905, pp. 82-93 et 187-193.

ne sait laquelle lui attribuer, tandis qu'il assigne, attelle, une forme à ses créatures. Il a débrouillé le chaos. C'est à Syène qu'il s'est installé pour cette œuvre; il a séparé alors les quatre éléments : la chaleur, dont il se sert pour sécher la terre qu'il fait émerger de l'eau et isole de l'eau céleste par l'air. Puis il produit la lumière en ouvrant ses yeux et effectue ainsi l'œuvre du quatrième jour de la Genèse.

« Le sol une fois préparé, il crée d'abord la végétation et enfin les êtres. Il a imaginé, soigné les plus petits détails de la conformation humaine, travaillant de ses mains comme un potier sur son tour; on ne voit pas qu'il ait été aidé dans cette œuvre.

« En même temps que les hommes, il a créé les animaux de toute espèce ; il met un signe sur les animaux sacrés tandis que les autres sont à la disposition de l'homme pour sa nourriture. Mâles et femelles sont créés en même temps.

« Khnoum est éternel; si, antérieurement à la production de l'univers, il était intangible, il prend postérieurement la forme d'un bélier, ou plutôt s'incarne dans un bélier, celui de Mendès. Cet animal, manifestation du dieu suprême, est supérieur à quatre autres béliers dans lesquels s'incarne une des quatre personnes qui composent la divinité; ces personnes qui représentent les éléments sont figurés par le bélier de Râ (le feu) adoré à Éléphantine, celui de Shou (l'air) qui est à Latopolis, celui d'Osiris (l'eau) à Hypselis, et enfin celui de Keb (la terre), gardé à Her-urt. Ces quatre béliers sont donc des Khnoums secondaires, émanés du Khnoum unique, aussi le bélier de Mendès qui les résume est appelé bélier à quatre têtes; sur les parois du naos de Saft el Henneh est figuré un dieu accroupi à corps humain, à ailes d'oiseaux et à quatre têtes de bélier que la légende nomme « quatre faces sur un cou » qui est sans doute une image de Khnoum omnipotent.

« Dieu-providence, il distribue la lumière du jour et de la nuit, envoie le vent et l'inondation ; à Latopolis, on l'adore spécialement, parce qu'il a séparé la terre du ciel, mais on

reconnaît l'importance de son rôle comme soleil dispensateur de la clarté.

« Bien que seul, Khnoum a tout créé, il a engendré et enfanté, il est donc à la fois père et mère ; considéré sous son aspect féminin, on l'appelle Neith, mais, malgré toutes ces formes, le dieu reste unique, indivisible ; il a été dans le passé, il est et sera, car on l'appelle aussi « qui prospère », et son existence est éternelle ».

On sera reconnaissant à Daressy d'avoir mis à la portée du public ces textes importants, hérissés de difficultés et qui sont le plus souvent de la véritable cryptographie.

Ahmed bey Kamal[1] publie une intéressante stèle du Nouvel Empire avec un hymne au dieu Ptah-Sokar-Osiris de Memphis. Le défunt Ptah-mes fils de Ani, qui s'intitule Ptah-mes de Memphis pourrait être le même dont on possède une stèle conservée au Musée du Vatican[2].

Les papyrus du Musée de Berlin n°s 3048, 3049, 3050 et 3056 publiés par [Möller][3] contiennent des hymnes à Ra-Harmachis, à Ptah, au soleil et à Amon. On trouvera en outre la copie d'un texte qui accompagnait les figures d'Amon et de Toth sur le mur d'un temple d'Amon érigé par Sesostris I à Karnak (à Héliopolis d'après Wiedemann).

RITUELS. G. Legrain[4] parlant du tombeau découvert à Thèbes en 1900 par Carter[5] écrit ce qui suit : « La statue

1) Ahmed bey Kamal, *Sur une Stèle aujourd'hui perdue*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVII, 1905, p. 29-31.

2) Marucchi, *il Museo egizio vaticano*. Roma, 1899, pp. 120-123.

3) G. M[öller], *Hieratische Papyrus*..... voir plus haut sous la rubrique Livre des Morts.

4) G. Legrain, *Notes d'inspection*, § XIII, *Monument votif à Mentouhotpou II* dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, V, 1904, pp. 134-136.

5) Howard Carter, *Report on the Tomb of Mentuhotep I at Deir el Bahari known as Babel Hoçan* dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*,

que M. Carter trouva en 1900 dans le tombeau de Deir el Bahari (Bab el Hoçan) est vêtue du costume porté par le roi lors de la fête de la divinisation royale *Hab-sadou*, tunique courte s'arrêtant aux genoux. Le *Hab-sadou*, on le sait, était la cérémonie par laquelle le roi était divinisé de son vivant. Pour atteindre ce but il devait s'identifier à la forme d'Osiris par laquelle les humains participaient à la divinité. Le roi, quoique vivant, devait donc être mort, ou, du moins, être considéré et se considérer comme tel. Les bas-reliefs nous montrent le souverain, vivant, officiant devant sa propre image funéraire, se dédiant des monuments commémoratifs, se créant, de son vivant, un service, un maison funéraire, dont il assure la pérennité par la constitution de biens *wakfs*. Et, ceci fait, le monarque divinisé continuait à régner sur les hommes. Le tombeau que M. Carter trouva en 1900 était inoccupé, et la chambre du fond du puits ne fournit rien que de menues offrandes, mais de momie point, quoique la tombe fût intacte. Le costume de *Hab-sadou* dont est vêtue l'image à face noire de Mentouhotpou[1] ne nous indiquerait-elle pas que nous nous trouvons, à Bab-el-Hoçan, en présence d'un tombeau de *Hab-sadou*, d'un tombeau conventionnel creusé lors de la divinisation de Mentouhotpou et dans lequel, et pour cause, le roi ne fut point inhumé? Ceci expliquerait, peut être, l'état décevant dans lequel fut trouvé ce tombeau intact. Cet exemple n'est pas unique. Dans ce cas, la véritable sépulture de Mentouhotpou II, celle où se trouve sa momie, celle que le papyrus Abbott et la stèle d'Abydos mentionnent, resterait encore à trouver ». Le fait serait des plus intéressants et on aimerait à en voir faire la démonstration rigoureuse. S'il venait à être confirmé je pense qu'on devrait considérer la fête de *Hab-sadou* comme une cérémonie destinée à enlever l'âme du roi (son double ?) et à la remplacer par

II, 1901, pp. 201-205 avec 2 planches ; L. Nash, *the Tomb of Mentuhotep I* (?) *at Deir el Bahari, Thèbes*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXIII, 1901, pp. 291-293 avec 3 planches.

1) Maspero, *le Musée égyptien*, II, planches IX et X.

l'âme (ou l'un des doubles) d'Osiris. Dans ce cas, le double enlevé du corps du roi devait être pourvu d'une sépulture. J'avoue cependant que les représentations de la fête, telles qu'on les trouve par exemple à Bubaste, n'ont rien qui, à mon avis, autorise semblable interprétation... Mais, il est vrai qu'on sait encore si peu de choses sur ce sujet[1] !

H. Schafer[2] dans son travail sur les mystères d'Osiris à Abydos, avait montré que l'endroit appelé *Peker* à Abydos devait sa signification dans la littérature religieuse au fait qu'on y trouvait la tombe d'Osiris. Le mot *Peker* étant souvent déterminé par ⲥ, signe du bois, Schäfer avait déjà soupçonné que le nom devait avoir un rapport quelconque avec des arbres. Il en apporte maintenant la preuve formelle. Il existe un arbre du nom de peker cité encore dans les textes ptolémaïques; le nom de lieu signifierait donc « l'endroit planté d'arbres Peker. » En effet, des textes parlent des arbres environnant la tombe d'Osiris, des représentations figurées montrent les arbres plantés sur la même tombe.

Schäfer donne des raisons de penser que le rapprochement entre Osiris mort et un arbre remonterait à une époque fort ancienne, ce qui serait fort important pour l'étude d'Osiris dont il conviendrait alors de faire un dieu de la terre et de la végétation. Je préférerais peut-être rapprocher ce fait de la coutume fréquente chez des peuplades africaines, par exemple chez les Abyssins, de planter des arbres sur les tombes. Un des résultats importants de l'article de Schäfer est de montrer qu'il faut abandonner la théorie de la fente d'Abydos dans

1) Voir les remarques de G. Maspero, *le Musée égyptien*, II, 1. Leipzig, Hiersemann, 1904, pp. 28-29.

2) H. Schäfer, *das Osirisgrab von Abydos und der Baum Pḳr* dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLI, 1904, pp. 107-110 avec figures. Voir au sujet de l'étude de Schäfer sur les mystères d'Osiris à Abydos parue en 1904 les comptes-rendus de Maspero dans la *Revue critique*, XXXIX, 1905, pp. 361-365 et *Wiedemann*, dans la *Orientalistische Litteraturzeitung*, VIII, 1905, colonnes 571-573.

laquelle s'engageait la barque solaire et à sa suite les âmes des morts.

K. SETHE[1] étudiant la façon de dater chez les Égyptiens, est amené à parler à diverses reprises de la célébration des fêtes religieuses à l'époque des premières dynasties. On trouvera dans son travail de précieuses indications sur le plus ancien cérémonial religieux. Un mémoire sur Ménès et la fondation de Memphis lui donne l'occasion de parler longuement des fêtes religieuses memphites en rapport avec la célébration du couronnement royal et la commémoration de l'union de la haute et de la basse Égypte. Sethe fait modestement remarquer qu'on ne peut oublier que l'on se meut ici sur un sol peu solide et que les résultats qu'il présente ne sont autre chose que des hypothèses à côté desquelles subsistent d'autres hypothèses. On doit cependant reconnaître que sur les points même hypothétiques il touche presque les limites de l'absolue certitude.

A. WIEDEMANN[2] résume les documents qui permettent d'affirmer que l''Égypte a connu, du moins d'une façon rudimentaire, les représentations dramatiques à l'occasion des cérémonies religieuses ou funéraires et principalement dans le culte d'Osiris.

SACRIFICES. G. KYLE[3] publie sur les sacrifices égyptiens

1) Kurt Sethe, *Beiträge zur ältesten Geschichte Aegyptens. Zweite Hälfte* (Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens, herausgegeben von Kurt Sethe, III, 2). Leipzig, Hinrichs, 1905, 4°, pp. 65 à 147.

2) A. Wiedemann, *die Anfänge dramatischer Poesie im alten Aegypten*, dans les *Mélanges Nicole*, Genève, Georg, 1906, 8°, pp. 561-577.

3) G. Kyle, *Egyptian sacrifices, a Study of sacrificial scenes in painting and sculpture*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVII, 1905, pp. 161-169. Le même article (?) sous le titre : *Offerings and Sacrifices in Égypt*, dans le numéro d'avril de la

un article à peu près dépourvu de toute espèce d'intérêt. L'auteur se vante d'avoir mis à contribution toute la littérature du sujet, les inscriptions de l'Égypte, les dissertations des égyptologues, publiées ou inédites... Kyle n'a pas compris que les offrandes faites à un mort ont réellement un but *sacrificiel,* qui est d'empêcher le défunt de nuire aux survivants. Il affirme formellement que les Égyptiens n'ont pas connu les sacrifices par le feu. Je me contenterai de le renvoyer à deux passages du conte du Naufragé où on lit : « J'allumai un feu et je dressai un bûcher de sacrifice aux dieux » et « j'égorgerai pour toi des taureaux pour les passer au feu... » Au sujet des sacrifices non accompagnés de destruction complète j'attire l'attention sur la croyance suivante que l'on rencontre assez fréquemment, chez les Caraïbes, par exemple : à leur idée « les esprits ne mangeaient que l'esprit lui-même des aliments et laissaient la forme visible. C'est une explication que nous avons déjà trouvée chez les Nègres. Il est clair que le lendemain les sacrificiants achevaient le repas des esprits » (Réville, *Religion des peuples non civilisés*, I, p. 344).

PUBLICATIONS DE TEMPLES. L. Borchardt[1] publie d'intéressantes études sur le temple de Karnak à l'époque de la XVIIIe dynastie, permettant de se faire une idée précise du sanctuaire d'Amon au temps de sa plus grande splendeur.

J. H. Breasted[2] étudie les constructions de Sheshonk I dans le grand temple d'Amon à Karnak.

Bibliotheca sacra (*Records of the Pastexploration Society*. 215 Third Street. S. E. Washington D. C. (d'après l'*American Journal of Archæology*).

1) Ludwig Borchardt, *Zur Baugeschichte des Amonstempels von Karnak* (Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegypten, herausgegeben von Kurt Sethe, V, 1). Leipzig, Hinrichs, 1905, 4°, 47 pp., 21 illustrations et une planche en couleurs.

2) J. H. Breasted, *the Earliest occurance of the name Abram* dans l'*Ameri-*

Un fascicule nouveau du *Catalogue des Monuments et Inscriptions de l'Égypte antique*[1] donne la suite de la publication du double temple d'Haroeris et Sebek à Kom-Ombos. On annonce la publication du temple de Ramsès III à Karnak par Legrain et des temples de Medinet Habou par Daressy.

H. R. HALL[2] poursuit le compte-rendu des intéressantes fouilles qu'il exécute sous la direction de Naville à Deir el Bahari. Rappelons qu'il s'agit du temple funéraire du roi Mentuhotep III Neb-hapet-ra de la XIe dynastie. Nous aurons à en faire l'étude détaillée dès que les résultats complets des fouilles auront été publiés.

Une découverte curieuse est celle des sanctuaires consacrés à des prêtresses d'Hathor dont les tombes étaient creusées à proximité des sanctuaires dans l'enceinte du grand temple funéraire. Des cadavres de vaches ont été trouvés jetés dans les puits des tombes des prêtresses.

Notons aussi la découverte de petits cercueils en bois contenant de petites momies enveloppées de bandelettes, selon une coutume qui s'est développée plus tard[3].

Parlant des ex-votos découverts en grand nombre l'année dernière, et qui provenaient du sanctuaire d'Hathor de la XVIIIe dynastie, Hall cite des yeux et oreilles votifs en faïence pour la guérison de la cécité et de la surdité. On est surpris de retrouver encore cette affirmation qui a été

can *Journal of Semitic Languages and Literatures*, XXI, 1 (octobre 1904), pp. 22-36 avec 3 figures.

1) *Catalogue des Monuments et Inscriptions de l'Égpte antique*, tome III, fasc. 2. Vienne, Holzhausen, 1905, 4°, pp. 121-248.

2) H. R. Hall, *the Excavations of the XI dynasty Temple at Deir el Bahari, Thebes*, dans *Man*, 1905, n° 66, pp. 119-123 avec 5 figures; *the XIth dynasty Temple at Deir el Bahari* dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXVII, 1905, pp. 173-183 avec 3 planches. — Naville et Hall, *Excavations at Deir el Bahari* dans l'*Archæological Report de l'Egypt Exploration Fund*, 1904-1905, pp. 1-10 et 4 planches.

3) Voir L. Borchardt, *Einiges über die Totenstatuen*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XXXII, 1894, pp. 111 et s.

démontrée inexacte il y a plusieurs année
erreur apparaît également dans le dernier fas
Dictionnaire de la Bible de Vigouroux[2]. Clém
drie[3] donne l'interprétation exacte : « Ils f
oreilles et des yeux en matières précieuses, les
les dédient aux dieux dans les temples, voulant
doute par là, d'une manière implicite, que Dieu
entend tout. »

G. Lefebvre et L. Barry[4] publient un rapport p
sur leurs fouilles dans le temple de Tehneh el G
cienne Achoris, ville du nome Cynopolite. Il s'agit d
speos construit probablement par Néron, qui utilisa
d'un monument de Ramsès II. « Le temple d'Ach
un lieu de pèlerinage assez fréquenté au IIe siècle
ère... On venait y implorer la protection d'Ammo
Souchos, et aussi, au moins à partir des règnes de
Numérien, celle d'Hermès et de Hera. »

La nécropole a donné des tombes de crocodiles, c
chats, béliers, datant des premiers siècles de notre ère

Percy E. Newberry[5] reproduit une esquisse du tem
ptolémaïque d'Erment, tel qu'il subsistait encore en 18
Actuellement ce temple a disparu à peu près entièrement.

Les fouilles exécutées par l'Egypt Exploration Fund
Ehnasya pendant l'hiver 1903-1904 ont permis au professeu

1) Th. Devéria, *des Oreilles et des yeux dans le Symbolisme de l'ancienn Égypte*, dans la *Bibliothèque égyptologique* IV (Devéria, ***Mémoires et fragments***, I), pp. 147-157.

2) Fascicule XXVI, 1905, colonne 911 s. v. médecine.

3) A. Deiber, *Clément d'Alexandrie et l'Égypte*, p. 47.

4) G. Lefebvre et L. Barry, ***Rapport sur les fouilles exécutées à Tneh en 1903-1904*** dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, VI, 190 pp. 141-152 et 2 planches.

5) Percy E. Newberry, *the* ***Temple at Erment as*** *it was in 1850* dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXVII, 1905, p. 100 planche.

PETRIE[1] d'établir les phases successives de l'histoire du temple consacré au dieu Arsaphès. Cette histoire remonte seulement jusqu'à la XIIe dynastie. A en juger par les textes qui, dès la première dynastie, mentionnent Henensuten (Héracleopolis-Ehnasya) il est vraisemblable qu'il existe, en un endroit encore à trouver, un temple plus ancien que celui mis au jour par Petrie. Parmi les objets découverts il convient de citer une figurine en or représentant le dieu Arsaphès, et dédiée par le roi Nefer-Ka-Ra, Pef-du-Bast, Mes Bast, qui n'était connu jusqu'à présent que par la stèle de Piankhy. Un fragment (pl. XX) donne des acteurs de la fête de Hebsed célébrée par Ramsès II.

Un article de A. WIEDEMANN[2] publié dans les *Smithsonian Reports* n'est que la traduction de la notice consacrée aux temples d'Abousir parue précédemment dans *die Umschau*.

ORGANISATION DES TEMPLES-PRÊTRES. J. BAILLET[3] étudie le mot ḥn qui, entre autres significations, a celle de prêtre ou d'esclave attaché à un temple, souvent captifs de guerre donnés au temple par le roi.

L. BORCHARDT[4] démontre que le titre « Père du dieu » ou « père divin », dans lequel on croyait trouver toujours une

1) Petrie, *Ehnasya*, 1904, with chapter by C. T. Currelly (XXVIth Memoir of the Egypt Exploration Fund). Londres, 1905, 4°, 41 pp. et XLIV planches.

2) A. Wiedemann, *the Excavations at Abusir, Egypt*, dans le *Smithsonian Report for* 1903, pp. 669-680 et planches I-VIII. — Voir *die Umschau*, VII, 1903, pp. 501-504 et 532-536 avec figures.

3) J. Baillet, *les Noms de l'Esclave en égyptien* dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVII, 1905, pp. 193-217.

4) L. Borchardt, *der ägyptische Titel « Vater des Gottes » als Bezeichnung für Vater oder Schwiegervater des Königs* dans les *Berichten der philologisch-historischen Klasse der königlich-sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig*, LVII, 1905, pp. 254-270.

dit Maspero, de reconstituer de manière presque complète l'histoire de la principauté théocratique de Thèbes, sous les premiers prophètes d'Amon, puis, sous leurs descendantes, les pallacides d'Amon.

Legrain donne déjà quelques aperçus pleins de promesses. Contentons-nous de citer un exemple : Une famille, la famille Roma se révèle devant nous avec onze générations couvrant plus de deux cents ans; la famille Nakhtefmouti compte quinze générations dans l'espace de trois cents ans!

On sera heureux d'apprendre que la publication d'ensemble se prépare activement dans la série des catalogues du Musée du Caire, et que prochainement une partie aura paru.

G. Legrain [1] publie des notes pour servir à l'histoire de la propriété territoriale du grand Dieu de Thèbes, Amon.

Une stèle trouvée à Karnak par Legrain en 1897 avait permis de voir « comment Psammétique I, désireux de respecter les droits de la sœur de Tahraka, Shapeniouapit II, et en même temps de mettre la main sur la principauté thébaine, avait donné sa fille Nitokris à cette princesse comme fille adoptive ». La stèle racontait longuement le voyage de la jeune princesse, son arrivée à Thèbes et son adoption par Schapeniouapit II. Une nouvelle stèle provenant de la cachette de Karnak nous apprend que Nitokris elle-même adopta, sous le règne de Psammétique II, la princesse Ankhnasnofiribri. Celle-ci, à son tour, sous le règne d'Apriès, après la mort de Nitokris, devint princesse de Thèbes et *grand prêtre d'Amon*.

G. Maspero [2] édite la nouvelle stèle et en donne une traduction accompagnée d'un commentaire. Le texte étant des plus importants pour l'histoire du pontificat d'Amon, je crois utile

1) G. Legrain, *Seconde note sur Nouit Risit et son étendue*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVII, 1905, pp. 183-187.

2) G. Maspero, *Deux monuments de la princesse Ankhnasnofiribri*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*, V, 1904, pp. 84-92.

d'en reproduire ici la traduction : « L'an I, le 3e mois de Shomou, le 29, sous le roi Psammétique, qui donne la vie ; — Ce jour-là, la fille royale Ankhnasnofiribri arriva à Thèbes. Lorsque sa mère, l'épouse du dieu Nitokris, vivante, fut sortie pour voir ses grâces, elles se rendirent à la maison d'Amon, ensemble, et voici que vint en procession le... lui faire sa titulature, disant : « La grande chanteuse, celle qui porte « les fleurs dans le grand château, celle qui marche à la tête « de la lignée d'Amon, le premier prophète d'Amon, la fille « royale, Ankhnasnofiribri, c'est elle qui est accourue vers « son père Amonrâ, seigneur de Karnak, chef des Thèbes. »

« L'an VII, le premier mois de Shaît, le 23, le dieu, le dieu grand Psammétique sortit au ciel (mourut), il se forma en disque solaire, les nombres divins se résorbèrent en qui les avait créés, et voici que son fils fut intronisé en sa place, le roi Apriès, vivant.

« L'an IV, le 4e mois de Schomou, le 4, de ce roi, la divine adoratrice Nitokris, juste de voix, sortit au ciel, elle se forma en disque solaire et les nombres divins se résorbèrent en qui l'avait créée ; et sa fille, le premier prophète Ankhnasnofiribri, lui fit tout ce que l'on fait à un roi bienfaisant. Puis douze jours plus tard, le 4e mois de Shomou, le 16, après que fut allée la fille royale, le 1er prophète Ankhnasnofiribri, à la Maison d'Amon-ra, roi des dieux, les prophètes, les pères divins, les prêtres, les horoscopes du temple d'Amon derrière elle, précédés des Grands Amis, elle accomplit toutes les formalités de la Montée de la divine adoratrice d'Amon vers le temple, par l'entremise du scribe des écrits divins et des neufs prêtres de cette Maison ; elle revêtit tous les charmes et toutes les parures d'épouse divine et adoratrice divine d'Amon, puis se levant couronnée des deux plumes et du mortier, elle fut proclamée régente du circuit complet du disque, et on lui fit son titre ainsi qu'il suit : Princesse, la très gracieuse, la très louée, dame de grâce, dame d'amour, régente de toutes les femmes, épouse divine, adoratrice divine, Maout-houqi-nofrouîtou, servante divine, Ankhnasnofiribri,

vivante, fille royale de Psammétique. Maintenant qu'il lui a été fait toutes les formalités et tous les rites, ainsi qu'il fut fait à Tafnouit la première fois, c'est à elle que viennent les prophètes, les pères divins, les horoscopes du temple, à toute époque où elle se rend à la Maison d'Amon, en toutes les fêtes où le dieu se lève solennellement. »

C'est là une des pages les plus curieuses de l'histoire du grand sacerdoce thébain. On est surpris de voir le titre de grand prêtre d'Amon tomber en quenouille. « Il est probable, dit Maspero, qu'on ne conférait qu'un titre purement honorifique ; la princesse avait certainement à côté d'elle un prêtre qui accomplissait les rites pour elle, ceux au moins qu'un homme seul avait le droit d'accomplir ».

Henri Maspero[1] publie une intéressante étude sur les finances de l'Égypte sous les Lagides. J'y note quelques points relatifs à l'administration des temples : p. 74. Privilège des temples de fabriquer, malgré le monopole royal, de l'huile de sésame pour leur consommation et celle des dieux. — P. 78. Privilège analogue pour les étoffes, les prêtres devant fabriquer eux-mêmes les vêtements des dieux... « Les temples devaient faire les étoffes les plus fines, ces βύσσοι, si recherchées dans toute l'antiquité grecque et romaine. Les manufactures royales, au contraire, devaient fournir tout ce qui était de moins grand prix ». — P. 112-116. Impôts levés sur le clergé : à l'entrée en charge, que celle-ci soit héréditaire ou achetée. Citons par exemple : reçu pour la prise de la charge de nourrisseur d'ibis, de prêtre, de prophète. Impôt sur les sacrifices : « les Egyptiens exigeaient certaines conditions pour que la victime fût réputée pure, et quand elle avait été reconnue telle, on la marquait d'un bandelette scellée avec de la terre : une taxe avait été mise « sur le scellé du veau sacrifié »....

1 Henri Maspero, Les Finances de l'Égypte sous les Lagides. Mémoire présenté à la Faculté des lettres de Paris pour l'obtention du diplôme d'études supérieures. Paris, 1905, 8°, 252 pp.

etc. Les Lagides, en qualité de successeurs des pharaons, rois-dieux, s'emparent d'une partie des revenus des temples. Ptolémée II, par exemple, retire aux temples la taxe du sixième de la récolte des vignobles et des vergers et l'attribue à un nouveau culte, celui de la déesse philadelphe, sa femme Arsinoé II. — P. 159 un prêtre de Soukhos afferme « au profit du temple » la taxe du dixième sur les ventes.

De nombreux titres sacerdotaux de l'époque de l'Ancien Empire ont été publiés par Miss M. MURRAY[1] dans son volume sur les Mastabas de Saqqarah. On remarque principalement la planche I, où un personnage de la IIIe dynastie est représenté, portant les insignes de grand prêtre de Ptah (pp. 3-4). La planche XXXVI, nos 2 et 3 donne un fragment de statue de prêtre de Ptah, de l'époque du Nouvel Empire. Aux références citées ajoutons la stèle de Leiden N. A. 104 et la statue du Louvre A. 72 (mon Recueil, pl. XLI).

PERCY NEWBERRY[2] signale une figurine au nom d'un grand prêtre d'Amon de Sma-behtet (Pachnamunis dans le Delta) de l'époque de la XVIIIe dynastie.

OTTO WALTER[3], publie le premier volume d'un ouvrage sur les prêtres et les temples de l'Égypte hellénistique. Il est impossible de résumer ici ce livre dont les critiques s'accordent à proclamer la valeur[4]. C'est une mine à laquelle on devra recourir à chaque instant pour étudier l'organisation du culte à l'époque ptolémaïque et romaine. L'auteur a soin toujours de rattacher les institutions hellénistiques à celles

1) Margaret A. Murray, *Saqqara Mastabas*. Part I (Egyptian Research Account. Tenth Years, 1904). Londres, Quaritch, 1905. 4°, VIII-50 pp. et XLV planches.

2) Percy E. Newberry, *Extracts from my Notebooks*, VIII, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXVII, 1905, p. 105.

3) Walter Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Aegypten*, I, Leipzig et Berlin, Teubner, 1905, 8°, 418 pp.

4) Voir entre autres Maspero, dans la *Revue critique*, XL, 1906, pp. 22-24

des temps pharaoniques, ce qui donne à son livre une réelle valeur pour la connaissance du culte aux époques anciennes. Voici les titres des chapitres de ce premier volume : — I. Les dieux de l'Égypte hellénistique. — II. Organisation sacerdotale. — III. La carrière sacerdotale. — IV. Biens et revenus des temples (important au point de vue du mobilier des temples, pp. 325-339).

MOBILIER DES TEMPLES. G. LEGRAIN[1] cherche à préciser le sens d'un mot qui désignerait les images divines ou royales, objets du culte, différant des statues. Il les compare aux icônes grecques et russes. Elles pouvaient figurer dans les processions au même titre que des statues.

THÉOLOGIE. F. VON BISSING[2] signale l'importance religieuse d'un texte de Medinet Habou, récemment publié (*Annales du Service,* IV, 178). La neuvaine héliopolitaine est-elle, de même que l'ogdoade hermopolitaine, un tout organique complet, ou constitue-t-elle une combinaison de trois triades originaires? Le texte de Medinet Habou fait connaître un groupe de six dieux formant une double triade, ce qui, évidemment, tend à faire supposer que l'ennéade n'est autre chose que la réunion des trois triades[3].

1) G. Legrain, *le Mot Image, Icône*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et a l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVII, 1905, pp. 180-182.

2) F. von Bissing, *Zu H. Useners Dreiheit*, dans l'*Archiv für Religionswissenschaft*, VIII (déc. 1904), pp. 154-5.

3) Voir G. Maspero, *Sur les Dynasties divines de l'ancienne Égypte; sur l'Ennéade à propos de deux ouvrages récents de MM. Wiedemann et Strauss-Torney*, dans les *Études de Mythologie et d'archéologie égyptiennes*, II, pp. 279-296 et 337-393; E. Chassinat, *les* Νέκυες *de Manéthon et la troisième ennéade héliopolitaine* dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XIX, 1897, pp. 23-31.

DIEUX. L'étude de E. Levy[1] sur les noms théophores de l'époque du Nouvel Empire constitue un travail véritablement excellent. Espérons que l'auteur, qui le fait espérer d'ailleurs, publiera bientôt les résultats complets de ses recherches. Résumons rapidement le présent travail :

Des personnes portent fréquemment le nom d'une divinité : Amon, Osiris, Horus... Souvent le nom du dieu est suivi d'une désinence indiquant la dépendance vis-à-vis du dieu : l'Amonien, l'Osirien, l'Horien... Le nom est parfois constitué par la combinaison des noms de deux dieux : Amon-Nil, Amon-Ra, Baal-Mentou, Thot-Ra... Souvent les noms théophores sont abréviés. Par des déductions très légitimes Levy prouve l'existence d'un certain nombre de divinités non officielles dont les noms sont révélés par des noms propres. Ce sont : un dieu Ani, une divinité féminine étrangère Wrl (?), une déesse Pipw, une déesse Nwb, un dieu Hu. Les cultes sémitiques ont laissé de nombreuses traces dans l'onomastique : on y trouve Anath, Baal, Astarté, Reschpu. Plusieurs noms font allusion à des épisodes des fêtes, par exemple : Amon en fête, Amon en tête (de la procession), Amon dans la barque, Amon dans le temple de Maut, Amon sur le lac (sacré), Amon dans la vallée... La comparaison instituée avec les noms du Moyen Empire permet de voir les modifications qui se produisirent dans le panthéon ; certains dieux fréquemment cités au Moyen Empire disparaissent sous le Nouvel. A ce point de vue encore on constate une profonde modification à partir du règne de Thoutmès III qui, décidément, rompt avec les traditions du Moyen Empire. Les pages 34-36 donnent une liste des divinités citées au Nouvel Empire. L'auteur étudie ensuite la formation des noms théophores au moyen de mots tels que : vit, fait vivre, grand, puissant, bon, appartenant à, donné par, fils de,... et un nom de divinité. Les noms de Teti, Senusert, Antef, entrent comme éléments de

1) Emil Levy, *Ueber die theophoren Personennamen der alten Aegypter zur Zeit des neuen Reiches* (dyn. XVIII-XX) 1re partie (Thèse), Berlin, Bernhard Paul, 1905, 8°, 59 pp. autographiées.

noms propres; je serais tenté d'y voir avec plusieurs une trace du culte des rois morts[1]. Certains noms encore font allusion à des divinités ou des attributs de divinités ou encore à des lieux de culte ou même mentionnent des ustensiles de culte ou des titres sacerdotaux. Enfin le travail se termine par l'étude des noms dans lesquels apparaît la personne du roi.

Anubis. F. von Bissing[2] confirme, par un exemple d'époque romaine, emprunté aux sculptures de la catacombe de Kom eš Sugafa, les conclusions du travail de Meyer sur les dieux du type chacal.

On a confondu jusqu'à présent sous le nom de chacal une série de dieux qu'il importe de distinguer soigneusement. Les Grecs ont eu raison en faisant d'Apuaut un loup, vénéré dans le nome lycopolite surtout, et d'Anubis un chien, vénéré spécialement dans le nome cynopolite. Anubis, chien, est représenté couché tandis qu'Upuaut, loup, est figuré debout . Les textes égyptiens les plus anciens distinguent exactement les deux divinités auxquelles il convient d'ajouter Chonti-Amentiu qui présente la même forme qu'Anubis. E. Meyer[3] essaye de mettre un peu d'ordre dans les matériaux, prenant comme point de départ les cultes d'Abydos. Voici les principaux résultats de son étude.

Dans les textes des pyramides, on voit qu'un dieu du nom

1) *Aegyptische Grabsteine und Denksteine aus verschiedenen Sammlungen, herausgegeben von W. Spiegelberg*; III *bearbeitet von* Wiedemann *und* Pörtner, p. 16 : « on néglige souvent d'écrire le cartouche lorsqu'il s'agit de rois considérés comme des dieux. Voir mon *Recueil de monuments*, planche LVII; W. Spiegelberg, *zu dem Kultus der Pharaonen des alten Reiches in der Spätzeit*, dans les *Orientalistische Litteraturzeitung*, V, 1902, colonnes 44-45.

2) F. von Bissing. *zum Wolfs- und Hunde-Gott*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVII, 1905, pp. 249-250.

3) Ed. Meyer, *die Entwickelung der Kulte von Abydos und die sogenannten Schakalsgötter*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* XLI, 1904, pp. 97-107 avec figures.

de Chonti-Amentiu, représenté sous la forme d'un chien couché , était un dieu des morts reconnu dans toute l'Égypte. L'établissement à Abydos des sépultures royales des premières dynasties à proximité de Thinis la capitale (dont le dieu était Anhour), eut pour résultat de rattacher d'une manière spéciale à Abydos le dieu des morts Chonti Amentiu « le premier des habitants de l'Occident », « le seigneur de la nécropole occidentale ». C'est à lui qu'était originairement consacré le temple d'Abydos.

Un dieu représenté sous forme d'un chien couché, Anubis, était dieu des vivants, dieu principal dans plusieurs nomes de la Haute-Égypte, les 12e, 17e et 18e. On le rencontre comme dieu des morts dans le Delta, dans la patrie d'Osiris, maître de Busiris. L'introduction du rituel osirien dans les funérailles des rois à Abydos entraîne plusieurs conséquences : 1° les deux dieux Chonti Amentiu et Anubis invoqués d'abord séparément sur les stèles s'identifient. Cette confusion est faite dès les textes des pyramides et on la retrouve jusqu'à la XVIIIe dynastie ; 2° le dieu Osiris gagne une prépondérance de plus en plus marquée sur Chonti Amentiu et Chonti Amentiu-Anubis. Le déplacement de la nécropole royale vers Memphis n'enlève pas ce rôle à Osiris. (On assiste à un fait à peu près identique d'absorption des dieux Ptah et Sokar de Memphis par Osiris.) Bientôt Osiris s'appellera maître du nome thinite et, probablement dès la VIe dynastie il a remplacé Chonti Amentiu comme dieu d'Abydos. De toute l'Égypte, on vient enterrer des morts à proximité de la tombe d'Osiris qu'on a cru retrouver dans un tombeau de Umm el Ga'ab, en réalité le tombeau d'un roi de la Ire dynastie, le roi Zer.

On voit donc comment les deux dieux chiens, Chonti Amentiu et Anubis après s'être identifiés l'un à l'autre cèdent la place à Osiris en qualité de dieu d'Abydos.

Examinons à présent le problème pour le dieu loup Upuaut.

A côté de Chonti Amentiu on constate à Abydos, à une époque très ancienne la présence d'un dieu loup Upuaut, ou plus exactement de deux loups « ouvreurs des chemins du nord et du sud ». Le centre principal de Upuaut est à Siut dont il est le dieu des vivants : c'est un dieu guerrier qui ouvre au roi les chemins des pays ennemis. On lui attribue le même rôle lorsqu'il s'agit de protéger les morts : c'est lui qui leur ouvre les chemins du pays des mânes. Upuaut n'est du reste qu'un surnom également donné à la déesse guerrière Neith ou encore à Thot (Mariette, *Dendérah*, IV, pl. XII). Peut-être le véritable nom est-il caché sous le « Makedon » de Diodore, I, 18.

E. Meyer termine en constatant l'importance de telles études pour la reconstitution des rapports et des mouvements des tribus primitives dans la vallée du Nil. « Nous n'arriverons jamais, dit-il, à tracer un tableau complet de ces époques préhistoriques, mais nous pourrons cependant, avec les matériaux dont nous disposons, aller sensiblement plus loin qu'on n'est allé jusqu'à présent... La source fondamentale des connaissances en ce domaine, celle qui garantit les résultats les plus précieux, doit être l'analyse attentive des cultes locaux et des mythes de l'histoire divine, étudiés en partant des origines. Il est temps que l'on s'attaque à ce travail plus sérieusement qu'on ne l'a tenté jusqu'à présent (à l'exception de Maspero). Ce qu'il faut faire, ce sont des recherches monographiques dont les études de Sethe sur Imhotep et de Schäfer sur les mystères d'Osiris sont un excellent commencement : à cette condition, les résultats féconds ne peuvent manquer. »

Aten. Les documents publiés dans un récent volume sous la signature de Bouriant, Legrain et Jéquier[1] ont été réunis

1) U. Bouriant, G. Legrain et G. Jéquier, *Monuments pour servir à l'étude du culte d'Atonou en Égypte*, I, *les Tombes de Khouitatonou*. Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1903, 4°, 134 pp., 47 figures et 65 planches (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie du Caire sous la direction de M. E. Chassinat, tome VIII).

à Tell el Amarna en 1893-1894. La mort n'a pas permis à Bouriant de mener à bien son œuvre et le soin en fut laissé à Legrain qui s'en acquitta parfaitement. Sauf une réserve que je préciserai dans un instant, on sera reconnaissant à Legrain d'avoir livré à l'étude des documents importants attendus depuis des années.

Le volume publié contient les textes et les représentations des tombeaux de Darb-el-Hamzaoui et de Haggi Qandil (Tell el Amarna). Le plus curieux est incontestablement le tombeau royal. Remarquons d'abord qu'on y a trouvé de nombreux fragments de statuettes funéraires au nom d'Aménophis IV sans que celles-ci portent les formules ordinaires. Deux scènes relatives à la mort d'une des princesses royales, vraisemblablement morte en couches, sont uniques jusqu'à présent dans l'art égyptien. Voici comment Legrain les décrit (p. 20) : « La partie gauche du registre supérieur a été entièrement détruite. Makitatonou devait y être représentée morte ou mourante, tandis que son père et sa mère, debout, pleurant, assistaient à ses derniers moments. On a trop souvent répété que l'art égyptien n'était fait que de la répétition de gestes consacrés par l'usage. Ceci peut être vrai dans les représentations d'un office religieux où chaque geste et chaque parole étaient réglés d'avance et par conséquent immuables et compassé. Mais il n'en est rien ici. Est-il rien de plus vrai et de plus inattendu que ce geste d'Amenothès qui, dans sa douleur, serre le bras de Nofrîtiti? Et les femmes qui sont à la porte de la chambre et qui pleurent comme pleurent encore les femmes de la Haute Égypte? Et celle-ci qu'on prend à bras le corps pour l'empêcher de s'élancer dans la chambre où meurt la petite princesse, et les serviteurs qui se lamentent et encore ces tables couvertes de fruits renversées dans le tumulte? Tout ceci a été vu, senti, et nous émeut encore tant la vérité en est grande et tant le rendu en est naïvement sincère ». « Le tableau du second registre n'est ni moins beau, ni aussi, mieux conservé. Makitatonou nous est montrée sur son petit lit funéraire au

matelas rebondi, aux pieds de lion. Elle est là toute raidie, tandis que ses parents pleurent. Au dehors de la salle, une femme s'évanouit dans les bras des suivantes... dans le registre supérieur, au moment où Makitatonou meurt, on emporte un jeune enfant de la chambre où la princesse expire. Une femme le tient, une autre le préserve des rayons du soleil ». Plus loin, p. 23, citons encore : « Makitatonou est représentée à gauche, debout sur un autel orné de grands lotus et de draperies, telle une déesse. Devant elle, son père, sa mère et ses trois sœurs se lamentent ainsi que les personnages qui les suivent ».

Les autres scènes contenues dans le volume se rapportent presque toutes à l'adoration d'Aten par le roi et les grands personnages propriétaires des tombes. Les textes des hymnes sont ceux qui, en grande partie, ont été employés déjà par Bouriant[1] et Breasted. Signalons les scènes de distribution de récompenses par le roi à ses favoris, les scènes curieuses du tombeau du chef de la police de Tell el Amarna, les stèles publiées par Steindorff[2] et qu'on trouvera ici en photographies.

Venons à présent à une critique sérieuse que l'on est en droit de faire à la publication. Le prix de vente est de quatre-vingts francs, ce qui est véritablement énorme, d'autant que les dépenses faites pour l'impression sont en grande partie, sinon entièrement, inutiles. On a cru bon de publier en caractères hiéroglyphiques tous les textes qui se trouvent gravés sur les planches d'une manière fort lisible. Je veux bien qu'il y ait quelques variantes de lecture du texte aux planches : il aurait suffi de les indiquer en note. Ceux qui sont au courant des difficultés de l'impression en carac-

1) Bouriant, *Deux jours de fouilles à Tell el Amarna*, dans les *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire*, I, pp. 1-22.

2) Steindorff, *Vier Grabstelen aus der Zeit Amenophis IV*, dans la *Zeitschrift für ägyptische sprache und Altertumskunde*, XXXIV, 1896, pp. 63-69 avec 4 figures.

tères hiéroglyphiques comprendront que cette répétition des textes a dû contribuer pour une bonne part au prix élevé du volume. Il est triste également de penser que l'on édite ce livre au moment précis où Davies est en train de publier les mêmes tombeaux de Tell el Amarna pour le compte de l'Archæological Survey de l'Egypt Exploration Fund. Le soin apporté par Davies est un sûr garant de l'exactitude scrupuleuse de ses publications. Était-il bien utile pour la gloire de Bouriant d'éditer dans ces conditions les tombeaux de Tell el Amarna en un livre destiné nécessairement à tomber dans l'oubli après peu d'années, son prix élevé devant lui faire préférer les publications de l'Egypt Exploration Fund accessibles à tous ?

Puisque je suis en train de chercher querelle à l'Institut français d'archéologie orientale, on me permettra de soulever encore une question. On sait que les Mémoires de la Mission du Caire publiés depuis 1884 constituent une collection officielle du gouvernement français qui risque fort de rester toujours incomplète. Le présent volume avait été annoncé comme devant paraître dans cette série. Au lieu de combler une lacune, on l'édite dans la nouvelle série commencée sous la direction de E. Chassinat sous le titre de Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale au Caire. D'après la couverture du présent volume voici ce qui a été publié dans cette nouvelle série: volumes I, VI, VII, VIII, IX, X, XII, 1er fascicule, tandis qu'on annonce XXXIV volumes parus, sous presse et en préparation. Parmi les volumes annoncés on voit par exemple tomes XXII-XXVIII, E. Chassinat et H. Gauthier, *le Grand Temple de Denderah*. (Songe-t-on à republier dès maintenant le *Denderah* de Mariette?) Si un des membres de l'Institut français s'avise de publier un volume non prévu, cela fera le tome XXXV, et si une cause ou l'autre empêche la publication d'un des volumes en préparation, la collection restera également incomplète. J'avoue être sceptique quant à la réalisation du vaste programme annoncé quand je songe que Chassinat

n'a point encore terminé la publication d'*Edfou* commencée dans les Mémoires de la Mission (plus rien paru depuis 1897), qu'il collabore au Catalogue général du Musée du Caire (un volume annoncé régulièrement sur toutes les couvertures du catalogue depuis 1901) et qu'il a entrepris l'édition de tous les textes du Serapeum de Memphis. (Recueil de travaux depuis 1899). J'espère sincèrement être mauvais prophète et pouvoir annoncer prochainement de nombreuses et fécondes publications de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire et tout spécialement de son savant directeur (*P. S.* Trois volumes viennent de paraître. Juin 1906.

N. DE G. DAVIES[1] poursuit sa consciencieuse édition des tombes de Tell el Amarna. Les matériaux apportés par les deux volumes publiés cette année permettent d'étudier en détail le temple d'Aten (II, p. 20-28 et III, p. 7-8 et 19-25. Le temple du dieu d'Amenophis IV diffère quelque peu des autres temples de la vallée du Nil. Il est en quelque sorte constitué par la juxtaposition de deux temples entourés d'une vaste enceinte unique. Devant le portique d'entrée du premier temple se trouvent des constructions que je serais tenté de comparer au petit temple de Séti II dans la cour d'entrée du grand temple d'Amon de Karnak. Devant le second temple, on voit huit grands bassins destinés vraisemblablement à des libations. A proximité de l'entrée des deux temples on constate la présence de constructions destinées à l'abatage des victimes. Notons que le petit temple porte le nom de « sanctuaire du *benben* » ce qui est la désignation ordinaire du sanctuaire d'Héliopolis. L'auteur montre (III, p. 22-23) que les statues disposées dans le temple représentent Amenophis III et Tyi, Amenophis IV et Nefertiti. Il aurait pu rappeler que dans les carrières d'Assouan un bas-relief

1) N. de G. Davies, *the Rock Tombs of El Amarna*. II, *the Tombs of Panehesy and Meryra*. Londres, 1905, 4° VIII, 48 pp. et 47 planches; III, *the Tombs of Huya and Ahmès*. Londres, 1905, 4°, x, 41 pp. et 39 planches.

nous montre deux sculpteurs rendant leurs hommages à des statues d'Amenophis III et d'Amenophis IV qu'ils étaient venus extraire des carrières de granit[1]. L'association d'Amenophis III et surtout de la reine Tyi au culte du nouveau dieu Aten est fort intéressante à noter. On remarquera (III, pp. 7-8 et pl. VIII-XII) la visite de la reine-mère au temple d'Aten.

Attirons encore l'attention sur une scène funéraire du tombeau de Huya, unique dans l'art de Tell el Amarna (III, pl. XXII-XXIV et pp. 16-17).

Un curieux détail doit être noté (III, pl. XXXIII et p. 31) : la voûte céleste repose sur une montagne au pied de laquelle se trouvent un arbre et un buisson. C'est, d'après Maspero, un des deux sycomores de malachite qui pousse à l'endroit où le soleil pénètre dans le domaine de la nuit et où il abandonne par conséquent le monde supérieur; le Livre des Morts en fait mention (chap. CIX et CXLIX b).

Davies donne, de même que dans le volume publié l'année passée, de très minutieuses traductions[2] des hymnes et autres textes religieux. On est heureux d'apprendre que l'auteur continuera l'intéressant travail qu'on avait pu craindre un instant de voir interrompu.

G. Legrain[3] donne un supplément à la série de fragments

1) A. Mariette, *Monuments divers*, planche XXVI; *Catalogue des Monuments et inscriptions de l'Égypte antique*. Vienne, 1894, I, p. 40, n° 174.

2) II, p. 15, note 2 et III, p. 9, note 3, explication assez subtile du double déterminatif que l'on relève derrière le nom du dieu : « It may be observed that this recurring laudation of the two natures of the Father god, along with the divine-human son, and not omitting the highest female power, is a strange anticipation of Christian Trinitarian worship in its most popular form, and suggest that the faith of Akheneten was much more than a personal excentricity or a freak in religions thought. » Je crains que Davies ne se soit laissé entraîner sur ce point à une projection de l'idée trinitaire dans la théologie d'Amenophis IV.

3) G. Legrain, *Notes d'inspection*, § XV, *Seconde note sur des fragments de canopes*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, V, 1904, pp. 139-141.

de canopes publiés l'année précédente et intéressants pour l'histoire d'Aten.

Bata. On connaît le sujet du conte des deux frères, contenu dans le fameux papyrus d'Orbiney. Les frères s'appellent Anepou et Bata. Depuis longtemps on avait reconnu en Anepou le dieu Anubis, mais Bata avait résisté à tous les efforts de la critique. Tout ce qu'on savait, c'est que, étant écrit avec le déterminatif divin, il devait cacher le nom d'une divinité. Alan H. Gardiner[1] ayant eu l'occasion de reviser d'après l'original, le texte de l'hymne au char du roi du Musée d'Edinburg[2] a lu le passage suivant : « Le *bt* du char est Bata, seigneur de S-k, lorsqu'il était dans les bras de la déesse Bast, chassé de toutes les contrées ». Le dieu Bata est donc trouvé et il est en rapport avec la déesse Bast. Gardiner conclut légitimement en disant que cela établit nettement l'existence en Égypte, à côté des récits mythologiques et des récits de pure fiction, d'une série de romans mythologiques auxquels il faut rattacher l'histoire des deux frères et le texte relatif à Astarté de la collection Amherst[3].

Enfants d'Horus. A. Erman[4] a fait à l'Académie de Berlin une communication sur les enfants d'Horus. D'après

1) Alan H. Gardiner, *the Hero of the Papyrus d'Orbiney*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXVII, 1905, pp. 185-186.

2) A. Erman, *Hieratische Ostraka*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XVIII, 1880, pp. 94-95; *Hymne sur le char du roi* dans les *Mémoires du Congrès provincial des orientalistes français*. Saint-Étienne, 1875, II, pp. 430-435 avec planche.

3) Percy E. Newberry, *the Amherst Papyri*. Londres, 1899, p. 14 et planches XIX-XXI ; W. Spiegelberg, *the Fragments of the « Astarte » Papyrus of the Amherst Collection*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXIV, 1902, pp. 41-50.

4) A. Erman, séance de l'Académie des Sciences de Berlin du 16 février 1905, d'après le *Reichsanzeiger*. Sur les enfants d'Horus voir E. Chassinat, *les Nixoïs de Mamisi et la troisième année de héliopolitaine*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XIX, 1897, pp. 23-31.

les croyances égyptiennes ils devaient protéger le mort contre la faim et la soif. A l'origine ils appartenaient à la légende d'Osiris; ils étaient destinés à protéger le dieu mort. Plus tard on en fit des étoiles du ciel septentrional.

Horus. E. LEFÉBURE[1] ajoute une note complémentaire à un article publié il y a deux ans, consacré à l'Horus létopolitain, considéré comme un ichneumon.

Imhotep. RICHARD CATON[2] résume les notions que l'on a sur le dieu Imhotep.

Khentikhati. HENRY MADSEN[3] ajoute à la liste des monuments consacrés au dieu Khentikhati un relief de la glyptothèque de Copenhague. A ce propos l'auteur réunit tout ce l'on sait sur ce dieu solaire, représenté soit avec une tête d'homme, soit avec une tête de faucon, plus souvent une tête de crocodile.

Metek. Le nom de Psammétique avait résisté à tous les essais d'étymologie, aussi voulait-on en faire un nom d'origine étrangère. W. SPIEGELBERG[4] donne des raisons convaincantes d'y voir un nom composé de l'article, du mot homme et du nom d'une divinité du reste inconnue qui s'appellerait Mṯk. Ce serait donc « l'homme du dieu Mṯk ». Quand on saura l'endroit où existait le culte de ce dieu on saura du coup quelle était la ville originaire de Psammétique.

1) E. Lefébure, *sur le Nom du dieu de Létopolis* dans le *Sphinx*, IX, pp. 19-20; voir *les Dieux du type rat dans le culte égyptien*, dans le *Sphinx*, VI, pp. 189-205 et VII, pp. 25-56.

2) Richard Caton, *the Harveian Oration*, I. *J-em-hotep and Ancient Egyptian Medicine*. Londres, Clay and sons, 1904, 8°, 34 pp. et 7 planches.

3) Henry Madsen, *Zwei Inschriften in Kopenhagen*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLI, 1904, pp. 115-116.

4) W. Spiegelberg, *die Namen Psammetik und Inaros*, dans la *Orientalistische Litteraturzeitung*, VIII, 1905, colonnes 559-562.

Osiris. G. LEGRAIN[1] publie la porte d'une chapelle à un Osiris Pa-Meres, datant de l'époque de Psammétique III, et dont la provenance exacte n'est pas connue.

Oukh. E. CHASSINAT[2] avait prouvé il y a quelques années déjà[3] qu'on devait lire Oukh, le nom d'un dieu qui apparaissait fréquemment sur les monuments de la XIIe dynastie découverts dans la nécropole de Meir. Il y reconnaissait un dieu local de la ville de Cusæ, conjointement à Hathor. Il a découvert à présent une représentation de basse époque, de ce dieu, au mammisi d'Edfou. C'est un lion dressé sur ses pattes de derrière et brandissant deux couteaux de ses membres antérieurs.

Triphis. Sous le règne de Trajan, était adorée à Panopolis sous le nom de Triphis, une déesse parèdre de Pan. H. GAUTHIER[4] consacre une monographie fort soignée à cette déesse dans laquelle il reconnaît Aprit-Isis que l'on trouve fréquemment invoquée sur les stèles hiéroglyphiques d'Achmim-Panopolis et dont le culte ne semble pas avoir existé avant la basse époque. Ce serait une déesse léontocéphale, forme locale de la déesse Hathor.

JEAN CAPART.

(*A suivre.*)

1) G. Legrain, *Notes d'inspection*, § XIX, le *Temple d'Osiris Pameres* dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, VI, 1905, pp. 130-133.

2) E. Chassinat, *Sur une Représentation du dieu Oukh* dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, IV, 1904, pp. 103-104 avec 1 figure.

3) E. Chassinat, *Note sur la lecture d'un nom propre en usage sous le Moyen-Empire* dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXV, 1903, pp. 62-64.

4) H. Gauthier, *la Déesse Tryphis*, dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, III, 1903, pp. 165-181.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Religions et Sociétés. Leçons professées à l'École des Hautes Études sociales. — Paris. F. Alcan; 1905; 1 vol. gr. in-8 de XII et 286 p.; prix, cartonné, 6 fr. (*Bibliothèque générale des sciences sociales*).

Il y a déjà plus d'un an nous avons signalé à nos lecteurs l'éloquente préface mise en tête de ce volume par M. Théodore Reinach (t. LI, p. 323 et suiv.). On ne saurait mieux justifier en peu de mots l'obligation qui s'impose à l'État d'introduire l'étude non confessionnelle, scientifique et humaine, de la religion et des religions dans notre enseignement public. Nous ne revenons pas sur ce qui a été dit alors à ce sujet, sinon pour rappeler que la disparition imminente des Facultés de théologie protestante, où se donnait un enseignement critique en général très indépendant du dogme ou de la tradition ecclésiastique, disparition nécessaire par suite du vote de la loi de séparation des Églises et de l'État, rend plus urgente encore la réforme préconisée par M. Théodore Reinach et par beaucoup de bons esprits avec lui. Il est inévitable que les discussions portant sur l'histoire religieuse prennent un essor considérable pendant les années prochaines par suite des controverses suscitées par le nouveau régime de la séparation. Il serait vraiment inexcusable que l'Université laissât à tout le monde le soin de répandre des notions trop souvent intéressées sur ces graves questions d'histoire et de critique religieuses, et se désintéressât elle-même d'un ordre d'enseignement qui, dans la société laïcisée, est essentiellement de son ressort. Comme le dit fort bien M. Reinach, ce n'est pas seulement à Paris qu'il faut combler la lacune déplorable des programmes universitaires à cet égard, mais dans toutes les Universités provinciales qu'il faudrait créer des enseignements de ce genre. Il y a une vingtaine d'années on aurait pu objecter que le personnel manquait, mais aujourd'hui, grâce à l'essor

donné par l'École des Hautes Études, dans sa section des Sciences religieuses, l'Université compte un nombre suffisant de maîtres offrant toutes les garanties de savoir et de bonne méthode scientifique dans cet ordre d'études.

Le succès des conférences organisées par l'École des Hautes Études sociales sur la religion dans ses rapports avec la société, l'affluence des auditeurs au cours d'Histoire des Religions du Collège de France et aux conférences de la Section des Sciences religieuses, à l'École des Hautes Études, malgré le caractère technique de ces dernières, attestent suffisamment combien le public cultivé éprouve le besoin de s'instruire sur ces questions d'histoire religieuse, dont tout le monde parle et que si peu de personnes connaissent, même d'une façon élémentaire.

Ce n'est pas seulement la Préface qui mérite d'être signalée dans le volume publié en 1905 par Alcan. Il reproduit une série de conférences fort intéressantes, faites par des maîtres qualifiés. M. *Théodore Reinach* y a publié une étude sur le *Progrès en religion* : après avoir montré que la religion n'est pas seulement un phénomène sociologique, comme on est trop disposé à le soutenir actuellement chez nous, il a abordé l'étude de cette question : y a-t-il un progrès religieux? Il y répond par l'affirmative, après avoir réfuté la thèse de M. Maurice Vernes sur la stagnation religieuse de l'humanité (voir Revue, t. XLVII, p. 430 et suiv.). Serrant de plus près ce que peut être le progrès en religion, il aboutit à cette conclusion : « Le progrès en religion est essentiellement la mise en harmonie de la religion avec le progrès séculier » (p. 29). Le progrès, ainsi déterminé, est plus difficile à réaliser dans les religions universalistes et plus complexes, qui ont absorbé une plus grande dose d'éléments scientifiques, moraux et sociaux du passé, que dans des religions plus exclusivement rituelles et mythiques ; mais il s'y opère tout de même. Reste à savoir, ajoute le conférencier, si en se transformant ainsi dans un grand nombre de leurs éléments essentiels, elles ne cessent pas d'être elles-mêmes.

Cette étude de M. Reinach est captivante d'un bout à l'autre. Elle est incomplète et limitée nécessairement aux généralités. Sur deux points notamment elle me semble présenter des lacunes qu'il eût été aisé de combler sans l'allonger beaucoup. Il est d'abord singulier que M. *Th. R.*, après avoir si justement revendiqué la place de l'élément individuel dans la religion contre ceux qui sont hypnotisés par la sociologie, n'ait pas indiqué au moins par quelques mots, que le progrès religieux, tel qu'il l'entend, est généralement l'œuvre d'individualités. En second lieu

il me semble qu'il aurait pu davantage considérer l'évolution de ce qui, dans la religion, est essentiellement religieux, c'est-à-dire la notion ou, si l'on veut, le sentiment des relations entre l'homme et les puissances mystérieuses (ou *la* puissance, suivant les états religieux) avec lesquelles il se sent en rapports. Est-il vrai qu'il n'y ait pas de criterium pour juger du progrès à cet égard? De même qu'il me paraît y avoir une évolution ascendante entre les représentations de la divinité sous la forme d'un terme et la représentation de la divinité sous la forme du Zeus de Phidias, de même il me paraît qu'il y a une évolution ascendante entre la religion qui ordonne à Jephté de sacrifier sa fille et celle qui considère que le service de Dieu consiste dans l'amour pour lui et que cet amour pour Dieu ne fait qu'un avec l'amour du prochain. Il ne s'agit pas ici d'une transformation de la morale, mais d'un changement radical dans la notion de la relation entre Dieu et l'homme. Les deux transformations, — morale et religieuse — assurément sont solidaires, mais l'histoire nous apprend, ce me semble, que c'est l'évolution religieuse qui dans ce cas a précédé et déterminé l'évolution morale. En d'autres termes ce n'est pas toujours le changement de la notion de la relation morale à l'égard de l'homme qui a provoqué le changement correspondant de la notion de la relation religieuse à l'égard de Dieu, mais c'est aussi bien l'inverse qui s'est produit.

Les deux conférences de M. *A. Puech* sur le *Christianisme primitif et la question sociale* sont non moins intéressantes. L'auteur montre que l'inspiration de l'Évangile est religieuse et morale avant d'être sociale Avec beaucoup de bon sens, avec une connaissance parfaite des sources, il cherche à établir que les succès du christianisme dans la société antique furent dûs plutôt aux satisfactions spirituelles qu'il offrait à ses adeptes qu'aux secours matériels que leur fournissait la charité chrétienne. L'organisation administrative de l'assistance ecclésiastique est tardive. Il n'y a pas de communisme obligatoire, mais simplement un appel à ceux qui possèdent, d'utiliser leurs biens au profit de ceux qui sont dans le besoin. Il y a toujours eu des riches dans les communautés sur lesquelles nous sommes renseignés. L'auteur distingue, d'ailleurs, soigneusement les différentes époques du développement de l'Église au cours des trois premiers siècles. Peut-être eût-il bien fait d'insister davantage sur la diversité des conceptions chrétiennes de la vie dans cette chrétienté primitive qui ne fut rien moins qu'uniforme. Peut-être aussi aurait-il fallu rappeler que l'opposition religieuse entre la société chrétienne et le monde antique interdisait à l'Église chrétienne d'exer-

cer une action sociale dans l'empire romain, tant qu'elle n'eut pas établi sa domination. Dans l'ensemble il est juste de dire que la chrétienté antique n'a pas cherché à supprimer la richesse, mais qu'elle a enseigné le détachement des richesses et la consécration aux biens spirituels. C'est par là qu'elle a pu exercer une action sociale bien plutôt qu'en cherchant à modifier directement l'organisation sociale du monde antique. Mais en apportant une nouvelle conception de la vie elle a contribué à la transformation ultérieure de la société bien plus que si elle avait eu un programme social proprement dit, tout comme le Stoïcisme, en répandant une nouvelle conception de la morale, a été l'inspirateur des réformes sociales dans l'Empire romain.

Avec M. *Raoul Allier* nous passons au moyen-âge. Reprenant un sujet qu'il avait déjà traité dans un article de la *Revue de Paris* de 1894, il s'occupe des *Frères du libre esprit*, ces panthéistes populaires qui aux XIIIe et XIVe siècles se propagent dans les pays rhénans, dans l'Allemagne du Sud, dans les Flandres, et qui trop souvent sont des anarchistes et des antinomiens. Il y a là un mouvement populaire, à la fois religieux et social, fort curieux, mais difficile à serrer de près, justement parce qu'il est populaire et qu'il y a dans ce monde de révoltés, soit contre les doctrines de l'Église, soit contre les lois morales, soit enfin simplement contre les désordres, les abus, les injustices de la société ecclésiastique et féodale, de multiples et parfois étranges combinaisons de principes, d'idées et de passions de provenance diverse. Les inquisiteurs qui les poursuivent ne se donnent guère la peine d'analyser les origines de leurs hérésies. Ils condamnent impitoyablement la révolte contre l'Église, quel qu'en soit le motif. M. Allier pense que les mouvements insurrectionnels de paysans, si fréquents au XVe siècle dans les pays mêmes où les frères du libre esprit furent le plus répandus, sont une manifestation différente des mêmes tendances. Il les montre renaissant au XVIe chez les Anabaptistes. Dès lors ils disparaissent en tant que secte religieuse.

Les deux études suivantes sont de M. *Anatole Leroy-Beaulieu* sur *le Christianisme et la Démocratie* et *le Christianisme et le Socialisme*. Elles ne sont pas du ressort de cete Revue. Nous ne les discuterons donc pas. Qu'il soit permis toutefois de s'etonner que M. *A. L.-B.* dans ces conférences où il recherche les causes de l'antagonisme actuel entre la démocratie et le Christianisme, n'ait pas fait la moindre distinction entre la religion chrétienne et l'Église chrétienne et n'ait pas observé que l'antagonisme entre la démocratie et le Christianisme se produit avec d'autant plus de force que la profession de la religion chrétienne

est davantage identifiée avec la soumission à l'enseignement doctrinal et surtout avec la soumission à la direction spirituelle d'une Église déterminée. L'observation des sociétés modernes prouve clairement que dans les pays où cette absorption de la religion chrétienne par une Église autoritaire n'existe pas, l'antagonisme signalé ou bien n'existe pas non plus, ou bien, s'il existe dans le domaine des idées, ne se traduit pas dans la vie sociale par une lutte violente.

Le baron *Carra de Vaux* traite de l'*Islamisme en face de la civilisation moderne*, vaste sujet dont il n'aborde que certains côtés. Il se demande si l'Islam est capable de s'adapter à nos sentiments, à nos mœurs et à notre civilisation. Après avoir envisagé les pratiques musulmanes de la prière, du pèlerinage, le fatalisme musulman dans lequel il ne voit qu'un sentiment profond et permanent d'abandon à Dieu et de résignation à sa volonté, la polygamie restreinte aux riches, l'impérialisme mal déterminé en droit du khalifat et l'attitude des musulmans en pays non islamique, il conclut ainsi : « Nous avons rencontré dans l'Islam des doctrines et des traditions nettement opposées à nos mœurs; mais sur chacun de ces articles aussi, nous avons pu constater qu'une fraction du peuple musulman tendait à faire évoluer la doctrine et à s'écarter de la tradition pour se rapprocher de notre civilisation » (p. 246). La question est, ce nous semble, trop complexe pour pouvoir être tranchée d'une façon générale. Il y a sous ce rapport de notables différences entre les divers groupes de populations musulmanes. L'antagonisme entre les chrétiens et les Musulmans a souvent des causes autres que religieuses; il dépend du degré d'ardeur religieuse des Musulmans, mais aussi de la prétention plus ou moins affichée des chrétiens de leur imposer le christianisme en même temps que la civilisation européenne. Tant que les deux religions resteront en face l'une de l'autre comme des puissances absolues et infaillibles, on ne voit guère de conciliation possible. Elle ne se produit que là où la civilisation moderne a brisé de part et d'autre les prétentions de l'orthodoxie. Il est étrange que M. Carra de Vaux n'ait pas abordé le côté religieux de la question.

Enfin M. *Hippolyte Dreyfus* termine le volume par un article sur le *Babisme* et le *Béhaïsme*, très bienveillant pour la nouvelle religion universaliste née en Perse. On trouvera plus loin deux notices de M. Clément Huart relatives aux publications de MM. Nicolas et Hippolyte Dreyfus sur cette religion.

La série de ces conférences de l'École des Hautes-Études Sociales méritait donc à tous égards d'être publiée. Nous espérons qu'il en sera

de même des suivantes. Mais on peut constater, d'après ces publications mêmes, combien peu des conférences détachées de ce genre, reliées entre elles par un lien extrêmement lâche (rapports des religions avec les sociétés), peuvent suppléer à l'absence d'un enseignement régulier et suivi, permettant d'étudier un chapitre de l'histoire religieuse en entier, d'une façon complète. Elles sont autant de coups de sonde dans les profondeurs de cette histoire, destinés à montrer quelles richesses le sol encore insuffisamment exploré renferme. Elles ne sont pas et ne prétendent pas être l'exploration méthodique à laquelle il est nécessaire d'initier ceux qui doivent être les instructeurs de notre race.

JEAN RÉVILLE.

M. BLOOMFIELD. — **Cerberus, the dog of Hades. The history of an idea.** — Chicago, The open court publishing Company. — Londres, Kegan Paul, Trench, Trübner & C°, 1905, 41 pages.

Le distingué professeur de sanscrit et de philologie comparée à l'université de John Hopkins, Baltimore, nous explique ici, dans un coquet petit volume, l'origine du Kerberos grec. Son nom n'est autre que celui de l'un des deux chiens du Yama védique. Ils s'appellent *S'yâma*, « le noir » et *S'abala*, « le taché, le tavelé ». Les théologiens védiques et brahmaniques savent que cela veut dire : la nuit et le jour, ou bien : la lune et le soleil qui se promènent sur le firmament et qu'il faut passer successivement pour arriver dans le ciel de Yama. Voilà la belle conception originelle des anciens Aryens. Les chiens, c'est-à-dire les deux êtres célestes, guident les hommes au séjour des bienheureux en haut, et ils en gardent l'entrée.

C'est plus tard que l'on a conçu un endroit sombre et triste, sous terre. « C'est presque ajouter une insulte à une sottise que de faire barrer le chemin d'un pareil Hades par Kerberos » (p. 15). Les chiens gardiens deviennent aussi des animaux féroces et redoutables.

L'identification S'abala = Kerberos, proposée déjà il y a plus de cent ans par Wilford, est acceptée par M. Bloomfield. Les deux chiens aryens-védiques sont devenus, chez les Grecs, le Kerberos à *deux têtes* — puis à plusieurs têtes — et, dans l'*Avesta*, chez les Parsis, un chien à *quatre yeux*.

Cela paraît bien ingénieux : deux chiens = un chien à deux têtes =

une tête avec quatre yeux. Mais il y a des faits gênants. J'en citerai quelques-uns.

L'*Avesta* ne connaît pas « ce chien à quatre yeux » (p. 29), dans l'autre monde. Le *Vendidad*, 13, 9, parle des deux chiens qui gardent le pont Cinvat, *spana pəšu-pâna*.

Selon un autre passage du *Vendidad*, omis par l'auteur, l'âme rencontrera à la tête du pont « la belle jeune fille *spânavaiti* », c'est-à-dire « avec les deux chiens ». Elle conduira l'âme par dessus le pont Cinvat jusqu'au ciel.

De ces deux chiens de l'autre monde le *Vendidad* distingue nettement, dans les passages utilisés par M. Bloomfield, *le chien à quatre yeux*, c'est-à-dire un chien avec deux taches sur les yeux, employé pour le *sag-dîd*, « le regard du chien ». Un tel chien doit être amené près du cadavre immédiatement après la mort pour chasser ou affaiblir la *druj Nasu*, le démon du cadavre. Le chemin, où l'on a porté un cadavre, peut être purifié de la même façon.

Le Véda connaît aussi le chien à quatre yeux, et il me semble bien difficile de comprendre ses quatre yeux autrement que dans l'Avesta, quoique, dans un passage de l'*Atharva-Véda*, cité par l'auteur, ce chien représente la lune. Dans le *Rigvéda*, X, 14, 11, il est même parlé des *deux chiens à quatre yeux* de Yama, qui accompagnent l'âme dans l'autre monde.

En effet, il me semble bien difficile de dériver ces chiens de l'autre monde, qui ont tant de cousins parmi les bêtes et les monstres qui, dans toutes les parties du monde, rendent le voyage de l'âme si périlleux. Il me semble aussi difficile de les dériver du soleil et du monde, qu'il est facile à comprendre, que les théologiens hindous, désireux de tout expliquer par leur science plus éclairée, aient transformé les chiens de la croyance populaire en grands astres du ciel — lorsque le séjour des morts eut été si singulièrement élevé et amélioré.

Je n'ai pas bien compris non plus, comment les noms des chiens de Yama peuvent être dérivés du soleil et de la lune. Que *S'yâma*, « le noir », signifie la nuit, soit, cela va bien. Encore faut-il observer que la lune n'est guère noire! Et l'autre? Je vois bien que les théologiens védiques ont rattaché *S'abala* au jour, au soleil, par opposition au S'yâma. Mais S'abala veut dire « taché, tacheté ». Que le soleil ait des taches, j'en conviens. Mais pour ce qui concerne les connaissances des anciens Hindous en cette matière, je dois confesser mon incrédulité.

S'abalâu, au duel, « les deux chiens tachetés » dans *Rigvéda*, X,

14, 10, s'accorde admirablement avec les chiens aux quatre yeux, c'est-à-dire, avec des taches sur les yeux, de Yama. C'était la désignation originaire. Lorsqu'on introduisit l'idée météorologique, l'un des deux fut appelé « le noir ». M. Bloomfield préfère entendre le duel *S'abalâu*, comme *pitarâu*, littéralement « les deux pères », ça veut dire, « le père et la mère ». *S'abalân* signifierait donc : S'abala et S'yâma. Et il préfère reconnaître dans « les quatre yeux » la vue puissante de ces êtres mythiques et célestes, quoique plus tard, dans le Véda comme dans l'Avesta, on y ait reconnu l'expression de certains chiens réels, « à quatre yeux », considérés comme étant particulièrement utiles ou sacrés.

Pour ma part, il me paraît plus naturel de passer des chiens réels et terrestres — ou d'outre tombe — au soleil que d'admettre le contraire. Je crois qu'un chien a voulu dire un chien — avant de devenir la lune. M. Bloomfield voit la chose tout autrement. « Imaginer que les Hindous aient commencé par admettre deux chiens visionnaires pour les identifier ensuite avec le soleil et la lune — cela est aussi facile et naturel, dit-il, qu'il l'est pour une rivière de couler en remontant la montagne jusqu'à sa source ».

NATHAN SÖDERBLOM.

LUCIEN GAUTIER. — **Introduction à l'Ancien Testament.** 2 vol. gr. in-8 (XVI, 671 et 642 pages). — Lausanne, Georges Bridel et Cie. — Paris, Fischbacher, 1906.

C'est un excellent ouvrage de vulgarisation scientifique que vient de publier M. L. Gautier, et nous ne saurions trop le recommander soit aux lecteurs de cette *Revue*, soit aux fidèles des églises chrétiennes, soit en général à tous ceux qui s'intéressent aux documents religieux.

Comme l'auteur le déclare dans sa préface, il n'a écrit son livre ni pour les spécialistes, les hébraïsants, ni pour les pasteurs et les étudiants en théologie ; il l'a composé pour le grand public, à fin de l'initier aux résultats de la critique biblique, de la science de l'Ancien Testament, et, en ce faisant, il a accompli une œuvre éminemment utile et dont nous lui devons être très reconnaissants.

L'ouvrage est divisé en cinq parties précédées de préliminaires (généralités sur le sujet, langues hébraïque et araméenne, écriture hébraïque) et suivies d'indications bibliographiques et d'index.

Première partie : la Loi ou le Pentateuque. Relevons quelques points intéressants dans cette section, dont il nous est impossible de donner l'analyse, ce qui, de même que pour le reste de l'ouvrage, nous entraînerait beaucoup trop loin.

Pour bien faire comprendre au lecteur, qui n'est pas initié à la critique biblique, le mode de composition du Pentateuque, M. Gautier a eu la bonne idée d'insérer la traduction d'un long fragment du *Diatessaron* de Tatien, en indiquant en marge les passages des Évangiles dont cette *harmonie* est formée. Des caractères d'imprimerie différents permettent de distinguer les quatre évangélistes.

Quant à la composition du Pentateuque, M. Gautier place le Jahviste au IXe siècle, l'Elohiste au VIIIe, le Deutéronomiste au VIIe et le document sacerdotal au Ve. Par des exemples heureusement choisis (histoire de Joseph, lois sur l'esclavage, les dîmes, etc.), l'auteur montre d'une façon lumineuse, au moyen de citations bien disposées, la composition fragmentaire des textes bibliques : l'origine diverse des sources d'un même récit ou d'un même texte législatif, et, en même temps, l'harmonisation artificielle de ces sources par le rédacteur biblique, apparaissent très nettement. Dans un tableau très pratique, et ingénieusement établi, l'auteur fait la répartition des sources dans le Pentateuque.

Seconde partie, première section : les prophètes de la première série. — Il s'agit des livres historiques, M. Gautier ayant adopté pour son ouvrage les divisions de la Bible massorétique. Il eût été préférable, à notre avis, de rattacher Josué au Pentateuque, puisqu'on parle couramment aujourd'hui de l'Hexateuque. L'auteur montre d'ailleurs très bien que le livre de Josué est le prolongement du Pentateuque.

Dans le livre des Juges, M. Gautier estime avec raison que le Cantique de Débora est de la plus haute antiquité et, selon toute probabilité, l'œuvre d'un contemporain.

Seconde partie, seconde section : les prophètes de la seconde série. — Il s'agit des prophètes proprement dits. Voici dans quel ordre chronologique l'auteur les range. Ce tableau nous montre la position prise par M. Gautier sur les principales questions d'authenticité.

Amos, 760.	Nahum, 650, 625.
Osée, 750.	Jérémie, 626.
Esaïe, 740.	Sophonie, 625.
Michée, 725.	Habacuc, 608, 604.

Ezéchiel, 592.
Abdias, VIe siècle.
Second Esaïe, peu avant 538.
Aggée, 520.
Zacharie, 520.
Troisième Esaïe, Ve siècle.
Malachie, 440.
Joël, Ve ou VIe siècle.
Esaïe 24-27, Ve ou IVe siècle.
Jonas, IVe siècle.
Second Zacharie, 300.

Troisième partie: *les Écrits ou les Hagiographes*. — Nous signalons comme particulièrement bien faite l'introduction au Psautier : c'est complet et vraiment excellent.

Pour la composition du livre des Proverbes, l'auteur indique de préférence le IVe siècle. Le livre de Job doit être placé après l'exil. Quant au Cantique des Cantiques, c'est un recueil de chants nuptiaux du IIIe siècle. Les Lamentations ne sont pas de Jérémie; il faut probablement admettre quatre auteurs différents.

La *quatrième partie* traite des *apocryphes* et des *pseudépigraphes*. Cette partie est moins développée que les autres, l'auteur renvoyant le lecteur à l'ouvrage de M. T. André sur les Apocryphes de l'Ancien Testament, dont nous avons rendu compte dans cette *Revue*. Dans la *cinquième el dernière partie*, l'auteur expose l'*histoire du Canon, du texte et des versions*.

Comme on le voit, M. Gautier a traité le sujet de l'Introduction à l'Ancien Testament dans sa totalité; on peut même dire qu'il l'a épuisé, tant son ouvrage est complet. Nous pouvons ajouter qu'il connaît toute la bibliographie de ce vaste sujet; nous l'avons vu à l'œuvre, pendant les années qu'il a consacrées à ce grand travail, et nous pouvons lui rendre ici ce témoignage mérité.

Dans sa préface, l'auteur a très justement caractérisé son œuvre : « Je n'ai point visé, dit-il, à produire une œuvre originale. Bien au contraire, j'ai cherché à renseigner mes lecteurs sur l'état actuel de la science sur les questions débattues et sur les solutions présentées ». M. Gautier a été fidèle au programme qu'il s'était tracé ; aussi son Introduction à l'Ancien Testament peut-elle être, en toute confiance, mise entre les mains du grand public.

Ed. Montet.

JOHANN ERNST. — **Papst Stephan I und der Ketzertaufstreit.** — Mayence, Kirchheim, 1905, in-8° de x-116 p., 3 m. 50 (*Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, V. Band, 4. Heft).

L'auteur étudie depuis plus de dix ans l'histoire de l'Église au temps de Cyprien (voir *Zeitschr. f. Kath. Theol.*, 1894, 1896, 1905; *Histor. Jahrb.*, 1898, etc.). Le recueil de *Forschungen* où figure son présent travail a notamment publié de lui à la fin de 1901 (II. Band, 4. Heft) *Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian*, qui devait, pensait-il, clore provisoirement la série de ses recherches sur la question de la validité du baptême conféré par les hérétiques au IIIe siècle. Mais dès l'année suivante ses conclusions étaient fortement attaquées par M. Léon Nelke, *Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians und der pseudocyprianischen Schriften Ad Novatianum und Liber de rebaptismate.* En reprenant la plume pour se défendre, M. Ernst a, par la même occasion, soumis à sa critique les affirmations du défunt archevêque de Cantorbéry, Benson, *Cyprian, his life, his times, his work* (Londres, 1897) et de M. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. II. C'est donc une sorte d'apologie qu'il nous offre, et non seulement une apologie de son œuvre, mais plus encore — quoiqu'avec beaucoup de discrétion et de prudence — une apologie de l'Église et de la papauté. Car, pour lui, la papauté existe dans toute sa maturité dès l'époque de Cyprien, et la préoccupation de maintenir intacte la primauté pontificale au milieu des querelles ecclésiastique qu'il évoque, influe trop sensiblement sur son argumentation pour que celle-ci puisse prétendre à la sereine impartialité qu'il recherche à coup sûr et à laquelle il atteindrait, cela se voit, sans cette arrière-pensée dogmatique qu'il sait d'ailleurs voiler avec grande habileté. Mais malgré cette ombre gênante, son livre est, hâtons-nous de le dire, un ouvrage de science réelle et sérieuse, et sa méthode d'investigation, bien qu'un peu pédante et tatillonne, est au niveau de l'historiographie actuelle.

D'ailleurs il n'épuise pas la question ici. Car, d'une part, il a déjà répondu à M. Nelke, au sujet du traité *Ad Novatianum*, dans la *Zeitschr. f. Kath. Theol.*, 1905, 2, p. 274; d'autre part, il réserve à plus tard la discussion sur différents points secondaires, spécialement sur le

Liber de rebaptismate, à propos duquel il a aussi subi les attaques de M. A. Beck, *Kirchliche Studien und Quellen*, p. 1-81. Dans l'ouvrage qui nous occupe présentement, il traite les six questions suivantes :

1. De l'attitude du pape Etienne I vis-à-vis de la querelle baptismale en Afrique, jusqu'au 2e synode de Carthage, c'est-à-dire jusqu'au printemps de 256. Il s'agit des Épîtres 71 et 72 de S. Cyprien. M. Ernst est d'accord avec M. Nelke pour reconnaître l'origine de la querelle dans le fait que, les évêques de Numidie ayant l'habitude de rebaptiser les hérétiques convertis, leurs collègues de Mauritanie qui n'avaient pas cette habitude, consultèrent Cyprien pour savoir quelle conduite tenir à cet égard. Peut-être même, comme le proposait déjà M. Fuhr (*Cyprien*, 1872, p. 259), le scrupule vint-il aux Numides eux-mêmes en voyant les adhérents de Novatien rebaptiser les catholiques qui se joignaient à eux, et en craignant d'être confondus avec les hérétiques, s'ils imitaient leur pratique de rebaptiser. Quoi qu'il en soit, Cyprien et le 1er synode de Carthage ayant déclaré nul le baptême des hérétiques et donné avis de cette décision à Étienne I, celui-ci la rejeta, se fondant sur l'usage traditionnel de l'Église de Rome et considérant que l'action du Sacrement ne dépendait pas des personnes qui l'administraient ou le recevaient, mais avait sa valeur en lui-même. Les menaces du pape n'eurent aucun effet, et nous assistons là au curieux spectacle d'une Église régionale qui décide, à titre définitif, de questions non seulement disciplinaires mais même dogmatiques, sans songer un instant à consulter préalablement l'évêque de Rome, sans solliciter sa sanction ni s'inquiéter de son opposition. On voit la gravité de la question au point de vue des prérogatives pontificales, et l'on comprend l'émoi de M. Ernst qui déploie toute sa dialectique pour sauvegarder l'illusion d'une suprématie romaine.

2. Étienne et la lettre de Cyprien à Jubaian. Dans la lettre de Cyprien mentionnée un pamphlet dirigé contre lui. M. Nelke, avec beaucoup d'autres historiens indépendants, considère Étienne comme l'auteur de ce traité. M. Ernst, pour les raisons mentionnées ci-dessus, s'évertue à combattre cette opinion par des arguments [illegible] dont aucun ne semble décisif. Il est même pénible de le voir se [illegible] embrouiller dans son anachronisme qui confond sans cesse le [illegible] actuel de la papauté avec celui que l'évêque de Rome a pu avoir dans l'antiquité, jusqu'à comparer des [illegible] à une bulle pontificale et de [illegible] mentionné

par Jubaïen ; et jusqu'à la fin (p. 39) il tâche d'expliquer la conduite d'Étienne par ses devoirs de chef de l'Église.

3. Étienne et le soi-disant concile d'opposition. Il s'agit de celui du 1er septembre 256, que, selon l'avis de la plupart des historiens, Cyprien convoqua pour résister aux prétentions de l'évêque de Rome, et qui établirait d'une maniere éclatante qu'au IIIe siècle l'indépendance des Églises était encore complète, s'il était prouvé que cette assemblée ne siégea qu'après la publication de l'édit d'Étienne interdisant le renouvellement du baptême. M. Ernst s'efforce de démontrer le contraire et de faire voir que le synode n'était nullement dirigé contre Rome. Rappelons que parmi les historiens indépendants, un seul affirme catégoriquement que le concile fut antérieur au décret d'Étienne ; c'est M. O. Ritschl, *Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche*, p. 112. Dans sa *Geschichte der altchristl. Literatur* (II, 2, 1904, p. 359), Harnack maintient par contre avec énergie le point de vue que M. Ernst affecte d'appeler traditionnel et suranné. Les arguments de ce dernier sont de même nature que dans les chapitres précédents. L'idée ne lui vient même pas que le *quidam de collegis* de Cyprien pourrait s'applique à l'évêque de Rome. « Nulle part, s'écrie-t-il avec une candeur admirable (p. 45), nulle part dans les actes de ce concile, il n'est question du pape et de sa décision qui exige l'obéissance ! » Au reste il avoue (p. 46) que si le concile connaissait déjà le décret d'Étienne, on ne pourrait appliquer qu'à ce dernier les fameuses paroles de Cyprien : *Neque quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit aut tyrannico tenore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit*, etc. Mais, niant l'antériorité du décret, il finit par les appliquer à Cyprien lui-même qui voudrait se justifier par là de l'accusation d'ambition, d'entêtement et de vanité que lui adresse le *Liber de rebaptismate*. Voilà un exemple de la subtilité des arguments de M. Ernst.

4. Les mauvais traitements infligés par Étienne à une députation africaine. — Firmilien, l'évêque de Césarée et métropolitain de Cappadoce, raconte dans sa lettre à Cyprien qu'Étienne refusa de voir des évêques africains délégués à Rome, et ordonna à tous les chrétiens de leur refuser non seulement la paix et la communion, mais encore l'hospitalité et le couvert. M. Ernst examine longuement à quel moment ce fait a pu se produire et quels motifs peuvent justifier la conduite d'Étienne ; il affirme que Cyprien ne connaissait pas encore l'accueil fait à sa délégation, quand il écrivit sa lettre (74e) à Pompée, évêque de Sabrata en Tripolitaine. Mais ce ne sont là que des

hypothèses plus ou moins gratuites, le fait est que nous n'en savons rien.

5. Étienne et les anabaptistes d'Asie Mineure. — Les Églises d'Orient partageaient le point de vue de Cyprien sur la validité du baptême hérétique, et furent comme lui l'objet des colères d'Étienne. Celui-ci a-t-il réellement excommunié ses adversaires ou bien les en a-t-il seulement menacés? Telle est la question, assez oiseuse sans doute, sur laquelle MM. Ernst et Nelke se disputent. D'après le premier, il n'y aurait eu que menace, adressée simultanément à l'Afrique et à l'Orient. Ajoutons qu'ici encore, M. Nelke a pour lui l'avis d'Harnack (*Chronologie der altchristl. Literatur*, II, 2, p. 103), et que, cette fois aussi, ce ne peuvent être de part et d'autre que des suppositions plus ou moins plausibles. Mais il paraît que le si sage et si simple *in dubio abstine* est bien difficile à suivre. Étant donnée la condition du problème, sa discussion ne peut mener qu'à des chicanes de mots et à des artifices philologiques sur les quelques lambeaux de textes qui sont nos seuls garants. Et, de fait, l'exposé de M. Ernst n'est guère autre chose.

6. Étienne a-t-il ordonné le baptême au nom seul de Jésus sans la formule trinitaire? En d'autres termes, son fameux décret admet-il tout baptême hérétique ou seulement celui qui est administré dans les termes légaux? La première alternative a été défendue non seulement par des théologiens protestants, mais même par Benoît XII, encore simple cardinal (vers 1330) et par les gallicans Launoy et Du Pin. M. Ernst continue son rôle de champion de l'orthodoxie papale, en s'efforçant de disculper Étienne et, en même temps, l'auteur du *De rebaptismate*, accusé de la même hérésie par Tillemont dans ses *Mémoires* (1701), Fechtrup dans *Der heilige Cyprian* et d'autres. Déjà dans son livre de 1901, M. Ernst croyait avoir définitivement prouvé que Cyprien ne parle jamais d'adversaires validant un baptême non trinitaire. Mais M. Nelke ayant réédité l'affirmation de la *Jesutaufe* d'Étienne, M. Ernst entreprend de la réfuter de nouveau par des *distinguo* qui représentent une dépense de subtilité aussi scolastique qu'inutile.

Conclusions. — M. Ernst défend une thèse *a priori*, mais il la défend avec une réelle maîtrise et une incontestable compétence. Il possède son sujet et l'on ne pourra plus parler de S. Cyprien sans tenir compte de ses travaux. Son style est clair d'ailleurs, il est toujours poli envers ses adversaires, et jamais sa souplesse de dialecticien et d'avocat ne l'entraîne hors des limites de la bonne foi. Il contraste donc,

à son grand avantage, avec certains de ses compagnons d'armes[1].

TH. SCHOELL.

L. DE KERVAL. — **L'évolution et le développement du merveilleux dans les légendes de saint Antoine de Padoue** (Fasc. XII, XIII, XIV des *Opuscules de critique historique*). — Paris, Fischbacher, 1906, 1 vol. 8° de 68 pages.

M. de Kerval qui a déjà apporté aux études d'histoire franciscaine d'appréciables contributions et notamment une très scientifique édition des documents primitifs sur la vie de saint Antoine de Padoue, expérimente sur ces documents, dans un opuscule de la petite collection Fischbacher, quelques-unes des méthodes de l'hagiographie critique actuelle. En ce qui regarde l'objectivité de ces méthodes, M. de R. se rattache visiblement à l'école de M. P. Sabatier, et nous n'aurions garde de le lui reprocher. Lorsque, par ailleurs, il lui arrive d'effleurer un point de doctrine, il manifeste des tendances de très près apparentées à celles du P. Delehaye, et ici encore nous ne saurions trop le louer. Les *Légendes hagiographiques*[2] de l'éminent Bollandiste sont un de ces livres qui apportent à tous, dans les études d'histoire religieuse, un réconfort précieux et trop rare : il présente le concours de toutes les sciences historiques, dans leur complexe richesse de méthodes, pour une recherche guidée seulement par le souci de la vérité et dont le résultat est toujours exprimé avec une loyauté sans réticence comme sans défi. Eu égard à la personnalité ecclésiastique de son auteur, ne peut-on dire que le livre du P. Delehaye est bien un livre de notre temps et qui fait honneur à notre temps ?

Reconnaissons sans tarder que l'influence de ces maîtres n'asservit en rien l'initiative critique de M. de R. Il n'interprète jamais le document hagiographique selon un procédé uniforme et machinal. Même on pourrait lui reprocher de multiplier les *catégories* : surnaturalisation,

1) Son jugement sévère sur l'œuvre de M. Monceaux (p. IX) aurait besoin d'être motivé; sans cela on pourrait lui retourner le reproche qu'il fait au savant français d'être superficiel et d'affirmer sans prouver. La phrase qu'il cite de lui en la récusant (p. 7, n. 2) est déparée par une grosse faute d'impression (*raillent*).

2) P. Delehaye : *Les légendes hagiographiques*. 1 vol. in-12. Bruxelles, 1905, 2e éd., Bruxelles, 1906.

matérialisation, amplification, duplication, bilocation, transmigration etc., et par là de risquer de donner cours, par pure analyse scientifique, à une nouvelle série de figures de rhétorique à peine plus utiles que les tropes de l'école. Nous admettons volontiers que certains traits légendaires viennent d'eux-mêmes se ranger sous des rubriques précises : de ce nombre sont les *conformités*, nombreuses dans la vie des saints d'un ordre qui compta parmi ses écrivains typiques un Barthélemy Albizzi. Le fait évangélique domine et détermine souvent le récit du fait réel : Saint Antoine prêchant à Rome devant des auditeurs de diverses nations voit se renouveler en sa faveur le miracle de la Pentecôte, « *ecce gratia Spiritus Sancti, quemadmodum sanctos apostolos in die Pentecostes, ..mirificavit, replevit, dotavit linguam ipsius* ». (De Kerval, p. 232). Mais on ne pourrait sans danger soutenir l'irréductibilité des autres formes. A dire vrai, lorsqu'en terminant la lecture de son intéressant essai, nous faisons la somme des exemples donnés par M. de Kerval, il ne nous apparaît pas que beaucoup de ces distinctions persistent solidement. Il va sans dire que nous ne parlons ici que du « miracle » et non de tout fait hagiographique. Les faits dans lesquels n'entre aucun élément de surnaturel « physique » se réduisent ou se différencient comme les autres faits historiques ; — mais il ne nous semble pas y avoir pour la formation du merveilleux plus de deux ou trois modes fort simples, et c'est la conception médiévale de la sainteté qui les commande.

Le Saint, au moyen âge, est essentiellement un *vainqueur* ; tout miracle, par essence, suppose donc une alternative et un jugement de Dieu. C'est la contre-réforme, c'est l'hagiologie des jésuites qui a introduit dans l'Église la sanctification pour vertus passives, pour ascétisme constant, pour science théologique non directement employée à la polémique, à la conversion des infidèles ou des hétérodoxes. Elle diminua tacitement le nombre des miracles exigés pour la canonisation, s'appliqua à en faciliter l'accès à ceux dont la vie avait été tout entière un miracle latent, et la critique bollandiste contribua singulièrement à modifier dans ce sens la conception catholique de la sainteté. Mais, pour la foi médiévale, le saint, lorsqu'il n'est plus un martyr, reste un héros et chacun de ses actes comporte un conflit. Le moyen-âge n'a pas canonisé les mystiques qui n'ont été que des mystiques. Les Victorins restent ignorés de la légende. Le mystique n'entre dans la gloire que du jour où il a été martyr ou prophète ou thaumaturge en quelque manière. Les extases les plus matérielles ne constituent pas pour ceux qui en sont doués un droit incontestable à la béatification populaire. Si orthodoxe qu'il soit

et même si son illumination a aidé à la victoire de la foi et amené des conversions, un extatique peut, après un succès momentané, rentrer dans l'anonymat de la foule pieuse. L'ascétisme lui-même, pour les « Pères du Désert » occidentaux, pour les héros de l'érémitisme aux XIe et XIIe siècles, ne suffit pas à promouvoir au rang de saints les fervents compagnons d'un Jean Gualbert ou d'un Robert d'Arbrissel. Seuls quelques noms surnagent parmi ceux des anachorètes qui peuplèrent à cette période les forêts de l'Europe occidentale, quelques fondateurs d'ordres ou encore quelques personnages, comme l'ermite Schoscelin de Trèves, dont le renoncement prend cette forme excessive, pittoresque et très concrète qui fixe si bien l'esprit de la foule et matérialise sa piété.

Le miracle fait le saint, car il prouve le héros. Le miracle est « *aliquid arduum et insolitum* » et l'est aux yeux de tous, même des fidèles, *præter spem admirantis apparens*. Le récit primitif, encore empreint d'une vérité indépendante de toute esthétique ou de toute intention édifiante, peut ne pas mettre l'accent sur cette *probatio per duellum*, dépeindra peut-être mollement, au gré de l'esprit populaire, la victoire du saint *præter naturum*. Mais il est de toute évidence que la légende se développera dans ce sens logique : les traits destinés à mettre en relief le *conflit* seront conservés — et parfois inventés — à l'exclusion des particularités humaines, des détails de réalité journalière. Il est des légendes de saints qui ne comportent qu'un nombre d'actes très restreint : M. Delehaye cite celle de l'enfant qui ne vient au monde que pour convertir ses parents; ici le *conflit* (au sens le plus large du terme — son sens proprement rhétorique) est réduit à sa plus simple expression. De même ce qui, dans un martyre, intéresse l'hagiographe et excite cette verve narrative dont le P. Delehaye cite des exemples si curieux et si probants, ce n'est pas la souffrance édifiante du martyr, c'est le triomphe, la victoire sur ses tourmenteurs.

Et ce conflit (qui d'ailleurs porte en lui sa beauté) se prête si naturellement à l'adaptation dramatique, anime d'une si réelle vie interne les débiles compositions d'une Hrotsvitha, ramène à une unité si proche de l'art les traits d'observation réaliste épars dans les premiers « jeux » représentés sur la scène médiévale, que, pour un peu, l'on admettrait la forme théâtrale comme le terme nécessaire du processus hagiographique.

Toute entrevue, toute *visite* devient un drame édifiant où deux acteurs agissent en antagonistes, où il y a un vainqueur et un vaincu. Le vainqueur est naturellement le saint. M. de Kerval a bien noté la

différence qui sépare l'entrevue de saint Antoine de Padoue et d'Ezzelino da Romano telle qu'elle est racontée dans la légende *Benignitas* de ce qu'elle fut dans la plate réalité. Le saint venu d'Assise à Padoue pour demander au tyran de Vérone la mise en liberté de prisonniers guelfes fut reçu par lui avec une indifférence polie et sa demande resta de nul effet. La légende transforme cette scène en drame : le saint va trouver le tyran, le charge d'invectives grandiloquentes, le menace de la colère divine — et Ezzelino, « devenu, subitement et miraculeusement, doux comme un agneau », se prosterne aux pieds d'Antoine avec une profonde humilité et implore son pardon. Et — comme il faut que la légende se complète d'un *signe* — à ses courtisans, à ses hommes d'armes qui s'étonnent qu'il n'ait pas fait massacrer ce moine audacieux, Ezzelino répond qu' « il a vu des éclairs sortir des yeux du saint et l'enfer s'entr'ouvrir » (p. 225).

Par là s'explique cette simplification ou plutôt cette concentration de tous les éléments légendaires autour de faits essentiels, cette dramatisation qui ne laisse subsister que ces termes : obstacle, antagonisme — victoire — signe ; comme dans la légende de la jeune fille, Paduana, que saint Antoine délivre de la paralysie et de l'épilepsie, le fait qui, dans la réalité, a pu s'étendre sur plusieurs mois ou plusieurs années, se concentre, se resserre, devient même instantané, par esthétique (ou par nécessité) dramatique.

M. Sabatier notait dans l'évolution des légendes une constante « élimination des éléments réels, locaux, personnels » et, parallèlement, une « intussusception des éléments apologétiques, moraux, mystiques, mythiques, merveilleux, et même littéraires[1] ». Nous attribuerions volontiers l'élimination des faits locaux, personnels, au constant souci (souci probablement inconscient), manifeste chez les légendaires, de supprimer à la fois les lenteurs de la réalité, les *impedimenta* multiples qui entravent dans l'histoire exacte le développement théorique des faits — et aussi les étapes psychologiques, les drames qui n'ont qu'un acteur et pour seul théâtre l'âme d'un saint ou d'un converti. M. Delehaye cite la transformation opérée par le travail hagiographique dans la légende du lépreux de sainte Élisabeth de Hongrie. La sainte avait couché, dans le lit conjugal, un pauvre petit lépreux que personne ne voulait plus soigner. Le duc, irrité, arrache la couverture du lit, « mais, dit Thierry d'Appoldia, *tunc aperuit Deus interiores principis oculos* et, au lieu du lépreux, il vit la figure de Jésus-Christ crucifié étendu

1) *De l'évolution des légendes à propos de la visite de Jacqueline de Settesoli à saint François*) Pérouse, 1905), p. 3.

dans son lit ». Les hagiographes modernes ont matérialisé le miracle : à la place où le pauvre avait dormi, reposait un grand Christ sanglant, les bras étendus[1]. Ce mode de travail de la légende nous apparaît, sous une forme un peu plus complexe, mais où se discerne un processus identique, dans le cycle antonien. Forme originelle : Dans un chapitre provincial de l'Ordre franciscain, tenu à Arles, du vivant de saint François, le saint, bien qu'en Italie à ce moment, apparaît à *un* des frères qui siègent dans l'assemblée — les autres frères sont ensuite réconfortés par le *récit* de l'apparition. La légende postérieure réduit cela à des faits concrets. Le premier texte disait : *vidit (frater) oculis corporeis beatum Franciscum in aere sublevatum.... benedicentem fratribus*. Mais la vague bénédiction s'est transformée en une *probatio* dans le poème français du XVe siècle : « en approuvant le sermon saint Anthoine, — puis lui donna la bénédiction... — *chacun le vit*; ce fut chose certaine. » Le miracle prend donc ici sa portée probante, affirmative, la plus générale, *la moins intime*. M. Olier disait de la Tousssaint : « Cette fête est glorieuse parce qu'elle manifeste au dehors la vie cachée de l'intérieur de Jésus-Christ » (cité par M. Joly, *Psychologie des Saints*, p. 23). Les saints « manifestent » : il se produit toujours dans le travail de la légende un mouvement d'*extériorisation* très marquée.

Nous serions aussi portés à voir un effet de cette tendance dans un phénomène signalé par M. de Kerval et dont il donne une explication qui semble plausible : Barthélemy de Pise, à la fin du XIVe siècle, raconte qu'*après une prédication d'Antoine de Padoue* on aurait trouvé le cœur d'un avare, mort récemment, palpitant au milieu de l'or. Un sermon anonyme du XIVe siècle, une légende de la même époque, permettent bien de deviner qu'à l'occasion du trépas d'un riche usurier, l'apôtre franciscain dût prononcer « quelque parole vengeresse, quelque foudroyante apostrophe, qui se sera gravée dans les souvenirs terrifiés de la foule et que, plus tard, suivant ses procédés ordinaires, la légende aura brutalement matérialisée » (p. 235). L'exégèse savante du moyen-âge a usé et singulièrement abusé de l'interprétation allégorique, abus qu'expliquent des traditions d'école et surtout des habitudes d'esprit qu'un succès apologétique constant avait vite fait de rendre invétérées. L'esprit populaire ou tout au moins l'hagiographie (ce n'est point ici le lieu de juger dans quelle mesure elle représente une action collective) a spontanément poursuivi une œuvre de tout point opposée à celle de la

1) Delehaye, *op. cit.*, p. 102.

glose médiévale. Elle *littéralise* rigoureusement. Elle n'est mise en défiance par aucun excès verbal, par aucune hyperbole d'édification ; elle voit « oculis corporeis » et raconte comme elle voit.

D'une image elle fait un drame; d'une boutade il lui est aisé de faire nne prophétie : à saint Antoine sur le point de se faire franciscain un chanoine dit ironiquement : « *Vade, vade, quia forsitan sanctus eris* » — et le saint de lui répondre, avec cette plaisanterie enflammée qui lui est personnelle : « *Quum me sanctum fore audieris, Deum utique collaudabis.* » La légende le montre vite *jam afflari incipiens spiritu prophetico veritatis* et annonçant formellement sa future sainteté. Car la légende hagiographique, comme le conte populaire et comme le théâtre, se plaît peu aux nuances ou aux ironies et prend tout au sérieux.

Nécessairement aussi l'action du saint devient immédiate : il ne plane pas, il ne suggère pas : il parle, il agit. Un homme qui s'est mêlé de sorcellerie (ou s'y est trouvé mêlé par aventure) a la langue et les yeux arrachés par les démons : 1re forme de la légende : il se fait conduire au tombeau saint Antoine — 2e forme : le saint lui apparaît, le réconforte au milieu de ses souffrances — et c'est muni de ce réconfort que l'homme se rend au tombeau de saint Antoine. Encore faut-il remarquer que nous nous trouvons ici en présence d'une légende *propter tumulum*.

La tendresse et le lyrisme incomparables qui sont répandus sur toute la légende franciscaine nous empêchent le plus souvent de discerner dans ses actes divers la forme conflictuelle si visible dans la plupart des autres documents hagiographiques. Est-ce à dire que cette forme en soit absente? Nous ne le pensons pas. Qu'on lise dans Thomas de Celano la prédication aux oiseaux : elle y est parfaitement simple et paraît la pure effusion du cœur du *Poverello*. Pourtant le rapport entre le prédicateur et son auditoire est bien marqué par le narrateur et il a soin de noter le *témoignage*, l'obéissance que le saint a obtenue des oiseaux : « *Et vere Sanctus, cui sic obediunt creaturae, cujus et ad nutum in alteros usus temporalia transeunt elementa* ». Et de ce texte nous rapprocherons trois légendes qui nous expliquent la structure psychologique de celle-là.

1° Cf. la légende tirée de la Vie de Joachim de Flore : L'abbé calabrais étant en conférence avec l'abbé de Saint-Esprit de Palerme, un geai tout près d'eux, les gêne de son chant : « *Sed vir Dei Joachim, humili impatientia gracillae comminans, inquit : Heus, tace; tuumne tanti es*

venditura fimum? » L'oiseau, « *acsi intellectum habuisset humanum* », baisse la tête, se tait et s'éloigne. — Ici, l'épisode apparaît dans toute sa rigueur. L'oiseau est l'ennemi; son chant est une sorte de sacrilège; le saint contraint un impie au silence. Le *conflit* fondamental est très nettement perceptible.

2° Cf. la légende de la prédication de saint François aux oiseaux, sous une forme postérieure à Celano. Laissant de côté les modifications de détail, l'amplification verbale très sensible, attachons-nous à n'en examiner que le plan. Un fait nous frappera : c'est l'importance donnée au *signe*, tout un développement nouveau relatant l'acte des oiseaux qui est destiné à prouver leur soumission parfaite aux ordres du saint : saint François « gonfalonier de la croix du Christ » fait le signe de la croix en leur donnant licence de partir : « *Tunc omnes illæ aves simul in altum se levaverunt, et in aere simul fecerunt cantum mirabilem magnum*; *et, completo cantu, secundum crucem a sancto patre factam, se uniformiter diviserunt, et in partes quatuor se direxerunt*, etc. » (*Actus*, c. 16). On le voit, le récit se compose maintenant selon une sorte de formule, d'équilibre édifiant et un peu froid, où l'émotion est gênée par la démonstration.

3° Cf. la légende de saint Antoine de Padoue prêchant aux poissons, assez faible succédané de la légende franciscaine des oiseaux. Ici le miracle n'est plus qu'un argument de controverse. L'adversaire y figure en bonne place de protagoniste : des hérétiques avaient refusé d'écouter la prédication de saint Antoine, et c'est alors que le Seigneur « *per animalia irrationabilia, scilicet per pisces, redarguit infidelium et insipientium hæreticorumque stultitiam.* » Les premières paroles de saint Antoine marquent encore plus fortement cette nuance entre les deux récits : « *Audite verbum Domini, pisces maris et fluminis, ex quo infideles hæretici audire contemnunt* ». Il va sans dire que le *signe* ne saurait être absent dans cet épisode qui semble avoir été surchargé à plaisir : il est d'abord nécessaire que les poissons de l'obéissance desquels dépend toute la *probatio* en donnent une marque visible; les poissons commencent donc par se ranger en un ordre parfait, et, tant que dure le discours du saint, « *aliqui pisces voces emittebant, aliqui aperiebant ora et omnes capita inclinabant, signis quibus poterant laudabant Altissimum* ». Mais ce n'est là que le moindre effet qu'attend le saint de sa prédication : les hérétiques endurcis arrivent bientôt, et lorsqu'ils voient la piété des poissons, leurs genoux fléchissent; saint Antoine leur enseigne la foi de l'Église, puis donne bénédiction et

congé aux poissons, aux nouveaux convertis, à la foule des fidèles (*Actus*, 39). Abstraction faite des surcharges puériles, sous lesquelles disparaît le charme de la légende primitive, le récit sous cette forme s'est alourdi d'un élément inopportun de polémique, d'un intérêt théologique qui, de la légère trame, fait un lourd mécanisme. L'importance qu'attachent les légendaires médiévaux au *signe* qui vient authentiquer la victoire d'un saint ne saurait étonner pour peu que l'on connaisse les habitudes intellectuelles du moyen âge. « Pour nous tout est figure », disait le moine Glaber, et cette *figure* est souvent l'élément dominant du récit. Souvent aussi elle en fausse le caractère, y introduit une part de magie pieuse, y institue le pouvoir des « correspondances » et des formes d'un ritualisme puéril.

Parfois aussi ce *signe* ne se rattache au récit du miracle que par un lien assez lâche, n'est pas directement commandé par le fait miraculeux. La légende de saint Antoine nous fournit encore un exemple : Jean Rigauld raconte qu'un novice étant en proie à une violente tentation et songeant à quitter la vie religieuse, saint Antoine le fit venir, lui souffla dans la bouche en disant : « Reçois le Saint-Esprit » et que la tentation disparut. Trois quarts de siècle plus tard, le *Liber Miraculorum* reprend ce récit et en amplifie surtout la seconde partie. Le novice sitôt qu'il a reçu en lui le souffle du saint, rend l'âme, est transporté *ad cœtus angelicos* et, revenu à lui, raconte sur l'ordre de saint Antoine ses visions en Paradis. Le texte primitif se contentait de dire, après avoir relaté l'*insufflatio* : « *Ex tunc ab illo fratre tentatio recessit* » et, au demeurant, le miracle était complet en lui-même. Le second narrateur n'a fait que surcharger son récit, par une sorte de formalisme inconscient, d'un *signe* adventice.

Notons encore dans cet épisode l'importance caractéristique que prend la personne du saint. C'est plus qu'une simple nuance : dans la légende écrite par Jean Rigauld le saint dit, au moment de l'*insufflatio* : « *Accipe Spiritum Sanctum.* » Le *Liber Miraculorum* lui fait dire : « *Accipe Spiritum* » et le novice sent en lui « *sancti patris spiritum* ». Nous n'avons pas le désir d'ajouter un criterium à tant d'autres déjà employés à estimer le degré d'ancienneté des formes légendaires, mais il s'agit ici d'un fait auquel les plus élémentaire connaissance des piétés populaires fournit des preuves incessantes : la légende d'un saint, au cours de son évolution, élimine tout ce qui restreint ou assujettit l'individualité de ce saint, tend même à l'isoler de toute aide céleste immédiate. Saint Thomas établit une distinction théoriquement nécessaire :

« *Sancti quandoque faciunt miracula orando, quandoque ex potestate* » (*Quest. disput.*, I. *De potentia. Quest.* VI, art. IV). Dans la pratique hagiographique, il arrive que les miracles par la prière sont sensiblement moins nombreux (ou plus anciens) que les miracles *ex potestate*. Le mot de saint Antoine, dans les légendes primitives, « *Accipe Spiritum Sanctum* » est, sinon une prière, du moins un souhait exprimé dans une forme liturgique; dans le texte plus récent, c'est un *acte*, et un acte pleinement personnel. Il s'agit du souffle du saint qui remplace dans la poitrine du jeune moine son souffle chargé de tentation. Ainsi se crée une nouvelle figure du saint, sensiblement plus individualisée et qui risque d'être beaucoup moins vraie.

P. ALPHANDÉRY.

SULLY-PRUDHOMME. — **La vraie religion selon Pascal.** — Paris, Alcan, 1905. 1 vol. de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, de x-444 pages; prix 7 fr. 50.

Le sous-titre : *Recherche de l'ordonnance purement logique de ses pensées relatives à la religion* détermine nettement la nature du travail entrepris par M. Sully-Prudhomme. Il n'a pas voulu faire une nouvelle édition des *Pensées* ni essayer de composer l'apologie du christianisme dont Pascal a préparé les éléments. « Nous avons examiné dans le présent ouvrage, dit-il, le résultat de cette poursuite (celle de la vérité religieuse) consigné dans l'ensemble de ses *Pensées* les plus saillantes ; nous les avons systématisées, en nous plaçant à l'unique point de vue de leurs relations logiques. Leur enchaînement nécessaire constitue un système arrêté, autonome, indépendant des dates diverses où elles ont été écrites, et soustrait aux grands écarts d'interprétation, tandis que la façon d'exposer ce système, de le présenter, a pu varier dans l'esprit de l'apologiste pour se plier le mieux possible aux prédispositions morales de ceux à qui s'adressait l'ouvrage. Mais quelle qu'en ait pu être la forme projetée, l'essence même n'en a pas été affectée. Celle-ci, nous pouvons l'entrevoir; elle n'échappe pas à toute divination comme celle-là » (p. 354-355).

Ces paroles sont extraites du chapitre sur la méthode de Pascal, lequel n'est pour la plus grande partie que la réimpression d'un article publié en 1894 dans la *Revue de Paris* ; d'autres chapitres avaient paru

dans la *Revue des Deux Mondes* en 1890. De là des répétitions et — ce qui est plus fâcheux — un certain manque d'unité organique dans la composition générale du livre. On n'en éprouve pas moins une vraie jouissance à entendre une noble âme comme Sully-Prudhomme parler d'un grand esprit comme Pascal. Il ne faut pas, en effet, chercher ici une simple étude historique, toute objective, de ces *Pensées* dont le principal attrait provient justement de ce qu'elles ne sont pas enchaînées. M. Sully-Prudhomme discute avec Pascal, l'approuve ou le réfute, se demande ce qu'il aurait dit s'il avait vécu dans la Grèce antique ou s'il vivait de nos jours. Il se fait philosophe et même théologien, quoiqu'il semble encore partager l'ancienne idée que la théologie est un domaine « réservé » (p. 223), où le profane ne se risque pas sans enfreindre plus ou moins un tabou. Il disserte sur la grâce d'après saint Augustin et d'après saint Thomas ou plutôt — et c'est ici que nous constatons combien il est regrettable de considérer ces questions comme réservées aux théologiens officiels, qui ne les traitent pas toujours en elles-mêmes et pour elles-mêmes, mais au point de vue de l'Église, lequel n'est pas nécessairement celui de l'histoire — il disserte sur la grâce dans la doctrine de saint Augustin d'après une thèse de M. Roland-Gosselin à l'Institut catholique (janvier 1900) et dans la doctrine de saint Thomas d'après la « Petite Somme théologique de saint Thomas d'Aquin à l'usage des ecclésiastiques et des gens du monde », par l'abbé F. Lebrethon, déclarée fidèle par un bref de Pie IX.

M. Sully-Prudhomme est demeuré étranger à la vaste littérature historique et critique sur ces graves questions théologiques et philosophiques. Il ne semble pas non plus avoir connaissance de l'importance de la « foi du cœur » de Pascal dans la théologie et la philosophie religieuse moderne ni des travaux contemporains où l'on s'est efforcé de dégager la portée objective du « sens religieux » et la nature particulière de la « dialectique religieuse ». Nous ne lui en tiendrons pas rigueur. Ce qui nous intéresse, c'est d'entendre M. Sully-Prudhomme lui-même nous exposer ce qu'il pense de ces graves matières et, à dire vrai, il semble bien que ce soit justement le besoin de les traiter qui l'a déterminé à aborder cette étude des *Pensées* de Pascal sur la religion et ses relations avec la science.

La reconstitution de l'ordonnance logique des *Pensées* de Pascal comporte inévitablement une part d'arbitraire. Il n'est pas possible de discuter en détail celle que propose M. Sully-Prudhomme, à moins de reprendre son livre page par page. D'ailleurs les grandes lignes en sont claires; il

n'y a de difficulté que si l'on prétend souder les anneaux les uns aux autres. Le point de départ du drame qui se déroule dans l'âme de Pascal, c'est l'impuissance de la raison humaine à expliquer le mystère de l'univers et la destinée de l'homme; tout le monde s'accorde à le reconnaître. Le point d'arrivée devait être la solution du problème de la destinée humaine fournie par la foi chrétienne dans son expression janséniste. Et, par une contradiction qui se retrouve chez les calvinistes comme chez les jansénistes, c'est la raison, déclarée en principe impuissante, qui doit cependant servir à démontrer que la foi seule peut donner à l'homme cette solution dont il ne saurait se passer pour conduire sa vie. M. Sully-Prudhomme me paraît ne pas s'être suffisamment préoccupé de replacer Pascal dans son milieu historique, pas plus du reste que la plupart de ceux qui l'ont étudié, parce qu'il faut pour cela être familiarisé avec l'histoire de la pensée religieuse au XVIe et au XVIIe siècle et avoir suivi le cours du grand mouvement augustinien qui a entraîné les esprits les plus religieux soit dans le protestantisme, soit dans le catholicisme. La grandeur et l'originalité de Pascal consistent en ceci que sa raison, plus exigeante que celle des autres, ne parvient pas à se contenter d'une façon définitive des preuves que ceux-ci font valoir tout comme lui à l'appui de la foi, car il n'y a guère dans celles que Pascal a notées que ce que l'on trouve également chez les théologiens calvinistes ou jansénistes. Ses connaissances en matière biblique ou en histoire ecclésiastique sont inférieures à celles de beaucoup de ses contemporains et de ses devanciers.

M. *S. P.* me paraît avoir raison quand il déclare que Pascal est tout le contraire d'un sceptique. Mais il me paraît aller trop loin quand il écrit : « Pascal nous paraît donc être un savant greffé sur un mystique au même titre que Pasteur et, comme lui, sachant maintenir séparé du domaine religieux le terrain scientifique, mais avec beaucoup moins de résignation, ou plutôt avec une résignation d'une autre espèce » (p. 362). Il n'y a pas doute dans l'âme de Pascal, mais jusqu'au bout il y a combat. Il a besoin de croire; il veut croire; il y a chez lui un exemple dramatique de l'action de la volonté dans la foi; malgré tout, la raison ne parvient pas à se déclarer satisfaite et c'est pour cela que son apologie reste à l'état de *Pensées*.

M. *S. P.* met en relief à juste titre l'autorité accordée par Pascal aux intuitions du cœur. Il s'y complaît d'autant plus volontiers qu'il trouve dans cette conception une analogie avec une doctrine qui lui est chère à lui-même, celle de la valeur intuitive de l'émotion esthétique. La dé-

claration de Pascal sur les « raisons du cœur » est, en effet, capitale, mais il n'en a pas tiré tout le parti que beaucoup de philosophes religieux en ont tiré au XIXe siècle. Il ne faut pas le moderniser par trop. Quand M. *S. P.* fait rentrer comme un chaînon important dans l'ordonnance des *Pensées* l'intuition d'une religion spontanée (p. 96 et suiv.), je crois qu'il prête à Pascal une conception, contre laquelle celui-ci aurait vivement protesté. Il n'y a aucune trace d'une pareille conception dans ses écrits. M. *S. P.* le sent bien lui-même : « Pascal ne désavouerait-il pas ce que nous introduisons de conjectural dans notre interprétation de sa pensée? » dit-il p. 96. C'est une interprétation moderne, en effet, une traduction en une langue différente. Nous touchons ici sur le vif le danger de vouloir reconstituer l'ordonnance logique des *Pensées*.

Il me semble aussi que M. *S. P.* ne se résigne pas assez au jansénisme de Pascal. Partisan du libre arbitre, il a de la peine à comprendre que Pascal poussât la religion de la grâce jusqu'à faire bon marché du libre arbitre de l'homme déchu (p. 218 et suiv.). La question ne semble même pas avoir troublé celui-ci.

Par contre il a bien mis en lumière à quel point la critique historique fait défaut dans l'œuvre de Pascal. La plus grande partie de son apologétique a perdu toute valeur aujourd'hui, parce que les faits sur lesquels elle repose ont été reconnus inexacts. Ce qui reste, c'est le drame intime de la raison et de ce besoin de certitude morale, dont ceux qui ont vécu dans l'intimité de Pascal ne se résigneront plus désormais à faire le sacrifice.

Jean RÉVILLE.

A.-L.-M. NICOLAS. — **Séyyèd Ali Mohammed, dit le Bâb.** Histoire. — Paris, Dujarric et Cie, 1 vol. in-12, 458 pp., de la collection *Les religions des peuples civilisés*, avec portrait.

Le Béyân arabe, le livre sacré du Bâbysme, de Séyyèd Ali Mohammed, dit le Bâb, traduit de l'arabe par A.-L.-M. NICOLAS, premier interprète de la Légation de France en Perse. — Paris, E. Leroux, 1905, 1 vol., in-18, 235 pp. (de la *Bibliothèque orientale elzévirienne*).

Il n'y a pas cinquante-six ans que le Seyyid 'Ali-Mohammed est tombé sous les balles du peloton d'exécution, et déjà la grande figure du

réformateur persan est entrée dans l'histoire ; je n'en veux pour preuve que l'affirmation de M. Nicolas que les Bâbis actuels « ont complètement négligé ses œuvres qui sont tombées dans l'oubli le plus profond et le plus complet. » L'auteur de ce grand mouvement, qui agite encore les esprits en Perse et a même réussi à gagner quelques adeptes en Occident, qui a aujourd'hui un lieu public de réunion et de culte sur le sol russe, près de la frontière du Khorasan, à 'Achq-âbâd, a été complètement effacé par son disciple Béhâ : c'est comme si saint Paul avait obscurci la figure de Jésus. Les sectateurs de Mîrzâ Yahya Çoubh-i Ezel, qui était pourtant dans la véritable tradition du maître, sont peu nombreux : le *béhaïsme* a triomphé. C'est donc le moment, pour l'historien, de dégager de l'obscurité des versions contradictoires le portrait moral du rénovateur de Chiraz et de mettre en lumière les dogmes de la nouvelle croyance. Aussi les deux volumes publiés récemment par M. *N.* viennent-ils à propos nous donner un supplément d'informations que l'auteur, habitant ordinairement la capitale de la Perse et connaissant parfaitement le pays et ses habitants, a pu obtenir de la tradition orale, destinée à compléter et parfois à corriger la tradition livresque, et tirer de renseignements puisés aux sources mêmes (manuscrits bâbis de sa bibliothèque).

La première partie (pp. 75-188) du premier de ces deux ouvrages est entièrement consacrée à un exposé de l'Islâm chi'ïte ou Islâm persan (c'est, comme l'on sait, la doctrine des Esna-'achériyyè, religion officielle depuis la conquête du pays par les Çafawides). Cet exposé est divisé en trois sections : 1° le Qorân, 'Ali successeur de Mohammed au titre temporel ; 2° les *hadîs*, 'Ali associé dans la manifestation prophétique de Mohammed auquel il succède comme *imâm* ; 3° l'imâm Mahdî, le chi'isme actuel. Ce résumé est utile pour le lecteur qui ignore tout de l'histoire musulmane, ou pour celui qui n'a que de faibles clartés sur cette matière ou qui a puisé son érudition dans des ouvrages vieillis ; il apprendra peu de chose à l'orientaliste, ou provoquera son étonnement en voyant annoncé en caractères gras (p. 113) que « la Perse, prenant violemment parti pour 'Ali tombé à Koûfa sous le poignard[1] d'un assassin, creusera de plus en plus le fossé désormais infranchissable qui la sépare des sonnites. » A résumer aussi brièvement l'histoire de l'Iran islamisé, on risque d'introduire des notions inexactes dans l'esprit du lecteur. C'est en groupant certaines sectes chi'ïtes

1) En réalité c'est un sabre.

qu'Abou-Moslem forma, dans le Khorasan, l'armée qui alla, sur les bords du grand Zâb, faire triompher la *da'wa* des Abbassides; mais, au moyen-âge, la Perse n'a jamais été entièrement chi'ïte, ses gouvernants étant la plupart de race turque, par conséquent sunnites de rit; la plus grande partie de ses littérateurs (en dehors des poètes) qui, comme on le sait, écrivirent en arabe, étaient sunnites et généralement châfé'ïtes. Néanmoins, comme, sauf un petit nombre de savants, on n'est pas fort au courant en Europe des détails des doctrines et des légendes populaires qui forment la base de l'édifice de la religion actuelle de l'Iran, le résumé qu'on nous en donne offre le grand avantage de bien éclairer le fond du tableau. En outre, les renseignements que cette première partie fournit sur l'état d'esprit des Persans, leur manière de comprendre la religion musulmane, l'ignorance de certains prédicateurs, jointe à une faconde ridicule (p. 161), sont fort intéressants et même parfois particulièrement divertissants. L'anecdote relative au Persan qui paraît fort surpris quand l'auteur lui conseille d'élever un lièvre en cage pendant un an, pour vérifier si Hippocrate a dit vrai en alléguant que cet animal est une année mâle et l'autre année femelle, celle de la brique qui se transforme toute seule en souris (p. 79), celle du vieux médecin qui croit à la conversion au chi'ïsme du Sultan de Constantinople (p. 92), celle du pieux chi'ïte qui maudit 'Omar parce que son allumette ne prend pas feu (p. 136), la légende d''Omar changé en chienne et celle de l'arbre de Qazwîn qui transpire du sang (p. 159), l'historiette du courtier qui héberge une bande de derviches dans l'espoir de les voir accomplir un prodige (p. 163), forment une illustration bien vivante des superstitions populaires qui, dans l'âme simple de ces populations, viennent se glisser sous l'islamisme officiel.

L'entrée en scène du Bâb a lieu vers le milieu du volume. Dans cette atmosphère que respirent ces gens crédules, tout prêts à voir apparaître le Mahdî, le douzième imâm disparu dont le retour annoncera la fin du monde, pour ces esprits formés par leur éducation aux discussions théologiques et philosophiques tels qu'il en existait en Europe au moyen âge — il en existe toujours parmi nous, seulement ce genre de logomachie a cessé de plaire, on préfère employer son talent à agiter d'autres questions bien plus lucratives — l'apparition d'un novateur devait avoir le plus grand succès. Et comment en aurait-il été autrement? Il se donnait pour la manifestation de Dieu dans sa personne, et produisait un livre destiné à abolir et à remplacer le Qorân ; ce sont des faits que les arguments ne peuvent rétorquer, on le vit bien à l'épreuve; en de

pareilles occurrences, il faut croire à la nouvelle révélation, ou l'interrompre par des moyens violents. On voit successivement le jeune Séyyid 'Ali-Mohammed initié par son oncle maternel à la pratique du commerce de mercerie qu'avait exercé, dans la patrie de Sa'dî et de Hâfizh, son père défunt, envoyé par lui à Bender-Bouchire pour les besoins de son négoce, y rédigeant son premier ouvrage tout empreint de l'effusion et de la piété islamiques et y poursuivant la pratique de certaines macérations qui sont la règle adoptée par plusieurs ordres religieux musulmans; les non-croyants prétendent même qu'il s'exposait, la tête nue, pendant de longues heures, aux rayons brûlants du soleil, de sorte qu'il devint fou. Il fit ensuite le pèlerinage de Kerbéla, s'y livra à de profondes méditations, y fit la connaissance du Séyyid Kâzhim de Recht, la grande autorité de la secte des Chéïkhis, devint son élève et rentra à Chiraz, pendant que son maître mourait près de la tombe de Hoséïn en prédisant, dit-on, l'avènement de la nouvelle doctrine (1259 hég. = 1843-44).

On le voit commencer en 1260 (1844) ses prédications dans la mosquée des Forgerons, retrouver Molla Hoséïn de Bouchroûyè, élève préféré du Séyyid Kâzhim, qui reconnaît en lui l'être miraculeux annoncé par les précurseurs (les Chéïkhis), partir en pèlerinage pour la Mecque par Mascate, et à son retour se déclarer « le miroir du souffle de Dieu ». Puis vient le détail de la persécution et du martyre : la conversion du séyyid Yahyà Dârâbî envoyé par Mohammed-Châh pour faire une enquête sur l'agitation qui se produisait dans le peuple du Fârs, le départ du Bâb de Chiraz, dont il était chassé, ainsi que toute la population, par une épidémie de choléra, son envoi sous escorte à Téhéran, son emprisonnement à Mâkou où il maîtrise par la douceur un cheval fougueux, la conversion de la belle Qourrèt-el-'Aïn à Qazwîn, l'assassinat de Mohammed Taqî dans la mosquée (qui donc avait soudoyé les assassins?), le *concile* (c'est tout au plus un conciliabule) de Bédecht qui organise des pèlerinages à la forteresse où est enfermé le Bâb, la proclamation de la manifestation de Dieu dans la personne d''Ali-Mohammed, la scène préparée par Qourrêt-el-'Aïn pour annoncer la nouvelle loi, l'insurrection du Mazandéran, celle de Zendjan, l'exécution du Bâb, la manière dont son corps fut enterré par les soins de ses partisans (contrairement à ce qu'on avait dit jusqu'ici) et dont il fut plus tard transporté ailleurs sur l'ordre donné d'Andrinople par Béhâ et finalement, dit-on, enterré au pied du mont Carmel, les troubles de Yezd et l'insurection de Néïrîz, l'attentat contre Nâsir (et non Nasr) eddîn-Châh,

suivi d'exécution de Bâbis en grand nombre. Tout cela forme un récit très mouvementé d'une histoire palpitante et vraiment attachante.

Un reproche qu'on pourrait faire à l'auteur, c'est de n'avoir pas tenu suffisamment compte des travaux de ses devanciers, et je voudrais qu'on rendît mieux justice aux initiateurs, qui se débattaient au milieu de difficultés bien aplanies depuis longtemps. A ce point de vue, je ne puis que déplorer les termes dans lesquels est rédigée la note 145, p. 199. Quels que soient les grands défauts du comte de Gobineau, esprit généralisateur à outrance, imbu d'idées fausses sur la supériorité de certaines races, et qui semble n'avoir trouvé d'admirateurs qu'en Allemagne et encore tout récemment, il a eu le mérite, lui qui n'était à aucun degré orientaliste, de fournir à l'Europe savante, dans son livre sur *les Religions et les philosophies de l'Asie centrale* (titre inexact, il n'y est question que de la Perse moderne), un exposé du mouvement des idées philosophiques dans l'Iran que l'on n'avait point avant lui, les sources indigènes étant difficilement accessibles et les livres imprimés de ce genre fort rares alors dans les bibliothèques des Universités. N'étant pas orientaliste, il s'est fait aider par des indigènes; étant diplomate, il s'est attribué le travail auquel d'autres avaient collaboré; tout cela est fort naturel, et il est bien difficile de le lui imputer à crime. Depuis lors, ses travaux ont été dépassés et ne forment plus qu'un jalon déjà lointain sur la route du progrès de nos connaissances. L'ouvrage en question ne peut être considéré « comme une traduction fort brillante, mais quelquefois fautive du *Nacikh et-Tevarikh* ». Il y a, en effet, de plus, les vues personnelles de Gobineau, ses jugements sur les dessous du caractère persan, qui sont ceux d'un penseur et d'un critique. Son étude du *Kitmân*, son chapitre sur le caractère moral et religieux des Asiatiques ne sont traduits d'aucun ouvrage persan, et pour cause.

Le Bâb savait-il l'arabe? Il le savait, et ses écrits le prouvent surabondamment. Mais les Bâbis prétendent qu'il ne le savait pas, et que s'il a écrit cette langue d'une façon admirable, c'est que Dieu parlait par sa bouche. Alors le Bâbisme n'est pas une nouvelle religion, mais une réforme de l'islamisme; étroitement inféodé à cette dernière croyance, il a pu en modifier certains dogmes, certains rites, certaines constitutions sociales, il n'a pas pu se débarrasser de sa langue. Pourquoi Dieu ne parlait-il pas à 'Ali-Mohammed, je ne dirai pas en zend que le jeune Chirazien ignorait profondément, mais en persan? On aura beau faire, l'arabe est la langue de Mohammed et ceux qui s'en servent ne sont que des plagiaires du prophète de la Mecque. Pour ce qui est de

la science du Bâb en arabe, « il faut admettre la réalité d'un phénomène dont les causes profondes nous échappent »; cette explication, satisfaisante pour un Bâbi, paraîtra quelque peu insuffisante aux lecteurs de la *Revue*. Ce qu'il faut admettre, c'est que le Bâb s'était assimilé parfaitement le style coranique; c'est que les Persans sont d'habiles plagiaires (il n'y a qu'à se souvenir des falsifications et des fabrications de *hadîth* du Prophète, et de la fameuse sourate *en-Noûréïn*[1] ajoutée par eux au Qorân), et, à ce propos, il y aurait lieu de se demander si les rédacteurs obscurs de l'Avesta, à l'époque où les rois Arsacides essayaient d'implanter le théâtre grec sur le sol iranien, n'ont pas possédé suffisamment la langue et le style d'anciens textes en langue zende pour les multiplier par voie de pastiche et en faire ce qui a été plus tard les vingt-un *nosks* du livre sacré des Parsis? Je sais bien que les philologues ne sont point actuellement de cette opinion et qu'ils en donnent des raisons tirées de l'histoire de la langue perse dans les inscriptions des Achéménides; mais pourtant?

La transcription *Sahab ez-Zéman*, p. 153 (qui devrait être *sâhab* pour *sâheb* = *sâhib*) est une nouvelle preuve de la prédilection des Persans pour la voyelle *a* par laquelle il y a chez eux une tendance à remplacer les autres voyelles brèves (*tavân* = *tuvân*, *gamân* = *gumân*, etc.). En général, dans le livre de M. Nicolas, le *ghaïn* est représenté par un *q*, et le *qâf* par *gh* (= *r* fortement grasseyé, c'est-à-dire prononcé dans la gorge et non avec la vibration du bout de la langue); c'est conforme à la prononciation actuelle des mots arabes par les Persans, qui peuvent l'avoir tirée du ou des dialectes parlés par les conquérants arabes, cette substitution d'une articulation à l'autre ayant été constatée dans certains parlers du Sahara algérien; mais cela peut induire en erreur le lecteur qui n'est pas au courant de cette particularité. Ainsi *Kechf oul-Qoummèh*, p. 122 (= quoummèh, p. 155) correspond à *Kechf oul-ghoummé*; *qèïbet*, p. 152, est *ghaïbèt*. En revanche je ne m'explique pas très bien la transcription « la Meqqe » (p. 198 et *passim*) de « Mekka »; quand on écrit « la Mecque », on fait usage d'une vieille transcription, tout à fait dans le génie de l'orthographe française, comme *grecque*; de même *qooucer* (p. 233) = Kauther.

Il y a, p. 135, une tentative de définition du *véli* et du *vélâyet*, termes dont on sait l'usage qu'en ont fait les Chi'ïtes et l'importance qu'ils ont pour leur dogmatique; il s'y est introduit quelque peu de confusion,

1) *Dabistân*, p. 220; cf. Garcin de Tassy, *Chapitre inconnu du Coran*, J. As. 1848, et observations de Mirza Kazembeg, *J. As.*, 1849.

mais ce n'est pas la faute de l'auteur, c'est plutôt celle de ses interlocuteurs persans. Le *véli* est autre chose qu'un *nébi* : le second est le porte-parole de la divinité (au point de vue musulman bien entendu, tiré du judaïsme, non à celui du *nabi* primitif, προφήτης « prédiseur d'avenir »), tandis que le *véli*, le *saint*, pénètre par intuition dans les secrets les plus mystérieux de l'Être suprême et est l'organe de l'interprétation mystique et allégorique du texte littéral livré à la publicité par le *nébi*.

On voit, p. 139, que les Persans croient que le mot turc *pacha* est l'abréviation de *pâdichâh*, que les Turcs ont appelé *par dérision* imams les fonctionnaires chargés de la garde des mosquées et de la célébration des prières; aussi se sont-ils bien vengés, et ont-ils donné le nom de *sultan* « au plus humble des sous-officiers » et celui de *khan* aux fonctionnaires civils. Pour ne pas dérouter le lecteur européen, il aurait fallu lui expliquer que ces braves gens sont tout à fait dans leur tort, que le titre de *sultan* (capitaine et non sous-officier) était déjà en usage avec ce sens dans les tribus turcomanes des Qyzylbach, que *khan* est un titre qui désigne les chefs de tribu, ce qui n'a rien de déshonorant pour les fonctionnaires civils revêtus de ce titre plutôt militaire, etc. A signaler aussi un arrêt brusque des notes, à la p. 113; celles-ci, très nombreuses au début, deviennent plus clairsemées ensuite; le malheur est que nous n'avons pas la fin de la note 111, qui devait énumérer les huit femmes du khalife 'Othmân, et qui n'en nomme que deux. Nous croyons savoir que cette interruption inattendue provient d'une divergence de vues entre l'auteur et le correcteur bénévole qui s'était chargé de revoir les épreuves.

Passons au second ouvrage, la traduction du *Béyân* arabe. Dans un avant-propos, le traducteur défend le Bâb contre trois accusations portées contre lui en Europe, à savoir : 1° qu'il est soûfi, 2° qu'il prêche l'incarnation, 3° qu'il interdit l'étude des sciences. Cette discussion est très intéressante. Le mot *soûfi*, par la suite des siècles, a pris plusieurs significations; ne retenons ici que celle de philosophe panthéiste. M. Nicolas démontre par des textes, ou plutôt les textes cités par lui démontrent que le Bâb n'admet pas l'unité d'existence entre le Créateur et l'être créé; l'essence de Dieu rayonne sur les existences, c'est-à-dire sur les êtres (p. 11); l'essence ne se conjugue avec rien (*ibid.*); les autres explications ne sont qu'*association* absolue. Est-ce que « association » traduirait le mot *chirk* « polythéisme »? On le dirait; mais comme on ne nous fournit pas le texte, suspendons notre jugement. Pour le second

chapitre de cette introduction, on pourrait croire à une certaine confusion entre l'incarnation telle que l'entendent les chrétiens (en arabe *tadjsîm*) et celle qu'admettent les Chi'ïtes outrés (en arabe *huloûl*, proprement « descente »). La première idée, qui donne la nausée aux Persans (p. 20), ne peut pénétrer dans leur cerveau, pourvu qu'ils ne soient pas atteints d'aliénation mentale (p. 19); on peut en dire autant de tous les musulmans, depuis l'île de Java et la province chinoise du Yun-Nan jusqu'aux bords du Niger; c'est donc très général. Mais il ne s'agit pas de cela, la question est tout autre; et il est bien certain que les chi'ïtes outrés (*ghoulât*), Persans pour la plupart, ont parfaitement admis le *huloûl* (descente, incarnation *dans un corps adulte*) de la Divinité dans des personnages tels qu'Ali, fils d'Abou-Tâlib.

Or, il semble bien, contrairement à la thèse de M. *N.*, qui, croyons-nous, paraît reposer sur une confusion de mots, que le Bâb admet la descente (*huloûl*) de Dieu dans sa personne à lui Bâb, car il dit : « Il est impossible de contempler l'essence de Dieu; cette expression veut dire la contemplation de Celui qui est manifesté dans la manifestation et en qui on ne peut voir que Dieu (p. 21) » : c'est comme quand on place un miroir en face du soleil, on y voit le reflet du soleil. Cette manifestation, qui est indiscutable, est un reflet; le Bâb est le *reflet* de l'essence divine. Cette idée n'est séparée du *huloûl* des chi'ïtes outrés que par une nuance imperceptible. On le voit mieux encore un peu plus loin (p. 31) : « De même que l'imam est le miroir de Dieu et qu'en lui on ne peut voir que Dieu, Dieu n'*a mis aucune différence* entre Dieu et lui, si ce n'est dans le degré d'adoration ». Quant à l'interdiction de l'étude des sciences (les sciences coraniques et leurs dérivés), la discussion qui y a trait n'a qu'un intérêt historique du moment que Béhâ a proclamé franchement qu'il était bien d'étudier les sciences et les arts, pourvu qu'ils contribuent au bonheur de l'humanité.

Il est inutile d'analyser le contenu du *Béyân* arabe ; pour les règles de conduite morale, pour les rites de la nouvelle religion, pour l'organisation de la société future, où tout le monde sera bon et sain, il ne nous apprend rien de nouveau, car tout cela est déjà dans la traduction du *Livre des Préceptes* par Gobineau. Les deux textes ne diffèrent pas dans l'ensemble : c'est sur des points de détail, dans les prescriptions qu'ils offrent des différences sensibles. Rechercher celles-ci nous entraînerait au delà des limites d'un article de critique. Notons cependant en courant un certain nombre de difficultés sur lesquelles on aurait souhaité plus d'éclaircissements. Par exemple (p. 10), on voit figurer les

« oulémas Echraqiins et méchchahiins et Sadrayins et Elahyins ». Les deux derniers noms sont expliqués en note : ce sont les partisans de Molla Çadrâ et ceux de Hékîm Ilâhî; mais les deux premiers? Le lecteur français sera quelque peu dérouté, s'il ne sait pas très bien l'arabe, et s'il ignore que les *ichrâqîs* sont les adeptes de la philosophie illuminative et les *mechchâ'în*, tout simplement les péripatéticiens. — P. 46, Esna Achéri n'est pas traduit, mais il l'est à la page 95, note 1 : « les Chi'ites ». Ce n'est exact que pour le chi'isme dominant actuellement en Perse. — P. 55 : rassénéré, lire rasséréné. — P. 65., ayaqils, lisez *hayâkil*, « talismans ». — P. 80, « gens de pudeur (les imams) » ; le texte a probablement *ahl el-'içma*; on sait que les chi'ites disent de leurs imams qu'ils sont *ma'çoûm* « impeccables »; *'içma* est l'impeccabilité. — P. 87, dans le passage du Qorân cité, il n'y a que la première phrase qui se retrouve dans Qor., III, 115. — P. 103 : « Je t'ai créé le spectacle de mon être même. » Le mot traduit par *spectacle* est *mazhar*, ainsi que le démontre la note 1 de la page 104; le sens de ce mot est « lieu de la manifestation ». — P. 147, « les choses qui sont semblables ». Le texte doit avoir *bilâ mithl* : c'est un terme de droit musulman qui signifie « les choses non fongibles ». — P. 158 : « Que ses versets ne dépassent pas le nombre de *Moustaqas* ». Ce mot, qui n'est pas expliqué, doit désigner un nombre calculé suivant la valeur numérique des lettres; c'est 660, si la dernière lettre est un *sîn*, ou 690 si elle est un *çâd*. — P. 229 : *allahou èghma* est une faute d'impression pour *èghna*, ainsi que le montre la traduction : « Dieu n'a besoin d'aucune chose ».

CL. HUART.

BEHA-ULLAH. — **Les préceptes du Béhaïsme, les ornements, les paroles du Paradis, les splendeurs, les révélations**, précédés d'une lettre au sultan de Constantinople, traduit du persan par H. DREYFUS et MIRZA HABIB-ULLAH CHIRAZI. — Paris, E. Leroux, 1906 (dans la *Bibliothèque orientale elzévirienne*), 1 vol. in-18, x-73 pp.

Voilà un titre alléchant : la préface l'est plus encore. Enfin! nous allons donc savoir en quoi consiste cette doctrine du béhaïsme, destinée à révolutionner le monde de la pensée religieuse, « à conduire les sociétés vers la paix », à répandre la fraternité dans le monde, bien plus

sûrement que par la voie du christianisme ou par la formule trinitaire de la République. Nous allons entendre résonner à nos oreilles ces poésies en prose que les auteurs ont eu la bonne fortune d'entendre chanter le plus souvent dans les meetings (béhâïs) de l'Inde (y compris Rangoon). Nous allons, une fois de plus, contempler l'essence divine dans le miroir où elle se manifeste, dans les paroles de Béhâ lui-même, prononcées ou plutôt rédigées pendant qu'il était interné à Saint-Jean d'Acre, postérieurement à l'année 1868. Éblouis par cette clarté nouvelle, peut-être allons-nous sentir la révélation pénétrer dans notre âme et les lumières de la vérité éternelle nous convaincre que le successeur de Bâb est bien le prophète dont la venue est annoncée pour la fin des temps. Mais examinons d'abord ce petit volume.

La *Lettre au sultan Abdul Aziz*, écrite par Béhâ après son arrivée à Saint-Jean-d'Acre, ressemble étonnamment aux nombreuses publications politiques des adeptes de la Jeune-Turquie à l'adresse du sultan Abd-ul-Hamid II ; seulement Béhâ a un avantage sur ceux-ci, c'est que la Divinité parle par sa bouche. Et il faut voir comment cet irascible Jupiter gourmande le pauvre souverain coupable de ne pas croire à la grande Manifestation ! Mais si on la dégage de toute cette fantasmagorie théologique, son argumentation est bonne, car il est triste de penser que les pauvres exilés qui avaient suivi Béhâ à Bagdad, à Constantinople et à Andrinople, avec leurs familles dans lesquelles se trouvaient des enfants en bas âge, ont dû repartir de cette dernière ville, à la suite d'incidents bien connus sur lesquels la Manifestation garde le silence le plus complet, pour aller sous bonne garde dans un petit port de la côte syrienne. A leur arrivée, ils furent enfermés dans une caserne, où ils ne purent se procurer de l'eau ; voilà une administration qui manque à ses devoirs les plus élémentaires. Aussi le Sultan sera bien puni de l'incurie de ses subordonnés : déjà un incendie a détruit presque toute la ville ; mais bientôt le souverain lui-même, malgré son faste et sa pompe, descendra au tombeau comme les acteurs de Guignol rentrent dans la boîte du montreur, une fois la représentation achevée.

Les *Ornements* (Tarâzât, proprement les broderies en bordure du vêtement) sont au nombre de six ; ce sont des ornements moraux, la connaissance de soi-même, la cordialité dans les relations avec les autres peuples, le bon caractère, l'honnêteté, le respect des situations sociales, la science. Ces commandements sont excellents ; mais dans les détails il se glisse de touchantes naïvetés. C'est ainsi qu'arrivé à l'âge de raison,

mais je ferai observer qu'il est ici question de la loi religieuse ou canonique, les lois laïques, en droit musulman, rentrant dans le domaine de l'*'ourf* (*lex principis*, arbitraire politique et administratif).

Cl. HUART.

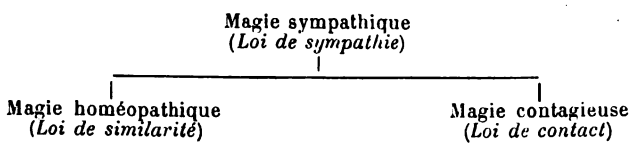
J. G. FRAZER. — **Lectures on the early history of the Kingship.** 1 vol. 8° de 309 pages. — Londres, Macmillan, 1905. Prix : 8 sh. 6 d.

Ce livre est destiné probablement à un public un peu différent de celui qui comprend l'intérêt et peut suivre les développements du célèbre *Golden Bough*, dont la troisième édition (la 2e est de 1900) est annoncée ; car c'est une seule institution, la royauté, qui s'y trouve étudiée mais avec assez de faits à l'appui et avec assez d'idées générales comme bases pour que ce travail vaille d'être publié sous forme d'un volume spécial. De plus, l'allure de l'exposition diffère de celle du *Golden Bough*; celui-ci est un traité didactique, au lieu que le présent volume est un recueil de leçons auxquelles M. Frazer a laissé leur forme première, parlée, c'est-à-dire souple et vivante.

Suivant la méthode anglaise illustrée aussi par Sidney Hartland (*The Legend of Perseus*), le point de départ est un fait particulier dont les divers éléments sont successivement analysés en détail et expliqués à l'aide de rapprochements. Ce point de départ, les lecteurs du *Golden Bough* s'en doutent, est le Prêtre de Némi, Roi des Bois. Et c'est à son propos que M. Frazer montre comment chez les demi-civilisés modernes et anciens le roi, le chef, est un personnage à fonctions d'abord magiques et religieuses.

M. Frazer continue à nettement distinguer la magie de la religion et même à les opposer. Son point de vue actuel diffère cependant dans le détail de celui qu'il exposa dans la 2e édition du *Golden Bough*, et la Leçon II est un exposé rapide de ses opinions présentes. Il reconnaît deux grands principes de la magie, le principe de similarité qui s'exprime par la magie *homéopathique* (mot proposé par Yrjö Hirn et que M. Frazer préfère maintenant à ceux qu'il avait adoptés d'abord de magie *imitative* ou *mimétique*) et le principe de *contact* qui s'exprime par la magie *contagieuse*. Ces deux principes sont, comme l'avait noté E. B. Tylor, deux fausses applications de l'association des idées, l'un étant

fondé sur l'association par similarité et l'autre sur l'association par contiguïté (p. 38-39). Unies et combinées, la magie homéopathique et la magie contagieuse constituent la magie *sympathique*; ce qui s'exprime par le schéma suivant (p. 40).



Puis M. Frazer donne des exemples typiques de l'application de l'une et de l'autre lois.

Une observation déjà s'impose. Il est certain que le principe du contact avait été beaucoup trop dédaigné jusqu'à ce jour dans l'étude des systèmes magico-religieux. Je ne sais à qui, de M. Frazer ou de M. Crawley, on doit attribuer la priorité des recherches dans cette direction; en tout cas la première monographie approfondie et étendue concernant le principe du contact est le *Mystic Rose* de M. Crawley dont la portée théorique a été mise en lumière ici (cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1903, fasc. 1) mais n'a pas été généralement reconnue à cause des défauts de composition de l'ouvrage. En recherchant aux faits cités par M. Crawley des parallèles à Madagascar, j'ai été conduit à reconnaître la grande importance du principe que j'ai nommé *contagionniste* et pour lequel les Malgaches ont ont un mot spécial, celui de *tohina* (cf. mon *Tabou et Totémisme à Madagascar*, Index, *s. v.*). Or ce mot désigne en effet une contagion, et non pas seulement un contact; il y a aussi contagion à distance. C'est ce qu'est également obligé de reconnaître M. Frazer qui consacre plusieurs pages (pp. 57-61) à l'étude de la notion de télépathie chez les demi-civilisés. Il montre ainsi, sans peut-être s'en apercevoir, que sa terminologie est inexacte, en partie; car on ne saurait dire que toute la magie *contagieuse* (ou plutôt *contagionniste*) est fondée sur la loi de contact (ni même sur l'association par contiguité) et y faire en même temps rentrer le principe télépathique. M. Crawley était beaucoup plus exact lorsqu'il parlait du principe de la *transmissibilité des qualités*, principe qui peut se subdiviser en plusieurs principes secondaires (contact réel, contact supposé, à distance, choc en retour, etc.). Ainsi le nom donné par M. Frazer à sa deuxième forme de la magie est trop limitatif.

Mais la magie sympathique (en laissant à ces deux mots le sens que

leur donne M. Frazer) ne présente-t-elle que deux aspects? Certes non. Aussi fréquente que la croyance à l'action du semblable sur le semblable, que M. Frazer nomme magie *homéopathique*, est la croyance à l'action du contraire sur le contraire que par analogie on peut nommer magie *énantiopathique*. Peut-être même à la *magie sympathique* serait-on en droit d'opposer une *magie antipathique*, lesquelles ne sauraient être identifiées l'une à l'autre. Qui voudrait trouver un grand nombre de cas de magie *antipathique* n'aurait qu'à consulter à ce point de vue les livres mêmes de M. Frazer. En tout cas c'est trois principes (de similarité, de contiguité et de contrariété) qu'il faut distinguer et non pas seulement deux. Je les ai trouvés tous trois à l'état actif à Madagascar (cf. *loc. cit.*, index, s. v. *contraire*) et ils agissent combinés entre eux dans tous les systèmes magico-religieux. D'ailleurs il serait possible en cherchant dans cette même direction de définir d'autres principes, par exemple celui qui fonde la croyance à l'action de la parole sur l'acte.

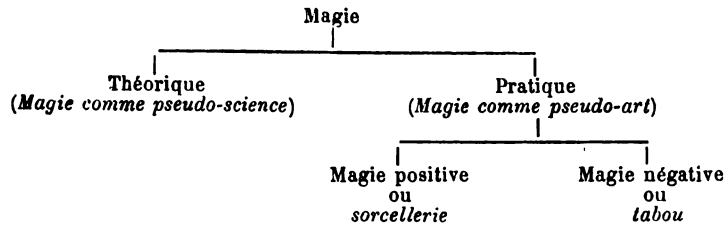
Reste à savoir quelle serait la portée scientifique de semblables définitions. En fait, MM. Mauss et Hubert ont raison lorsqu'ils disent dans leur *Esquisse d'une théorie générale de la Magie* (1904) que ces trois représentations sont trois faces d'une même notion. Toutes les fois en effet qu'on pousse assez loin l'analyse du fonctionnement d'un système magico-religieux quelconque, on trouve comme résidu défiant toute dissociation en éléments plus simples l'idée de *puissance*, c'est-à-dire de *mana*, pour employer le terme technique. Ainsi à Madagascar on trouve le *hasina*, chez les Algonquins le *manitou*, chez les Iroquois l'*orenda*, chez les Australiens centraux le *churinga*, etc. Ici encore le schéma de M. Frazer aurait donc à être complété. Il deviendrait :

Notion de *mana*

Magie sympathique (*principe de similarité*)	Magie antipathique (*principe de contrariété*)	Magie contagionniste (*principe de transmissibilité*)

Quant à la place qui revient à l'idée de *mana* dans la religion, au sens que donne à ce mot M. Frazer, je n'ai pas à en parler ici puisque M. Frazer ne traite que de la magie. On conçoit qu'elle est importante.

Cependant les représentations se traduisent en actes. Et voici le second schéma de M. Frazer (p. 54).



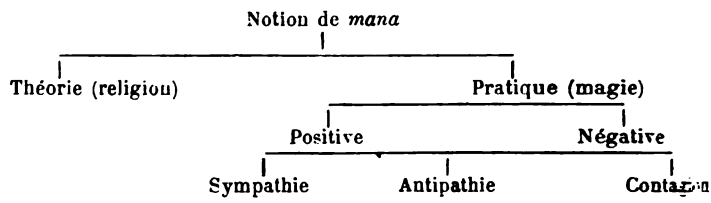
La première subdivision n'appelle aucune remarque, puisqu'elle n'est qu'une expression figurée de la définition que donne M. Frazer de la magie, qu'il apparente à la science et qu'avec celle-ci il oppose à la religion. Mais la deuxième subdivision est intéressante parce qu'elle contribue à faire enfin passer dans le grand domaine scientifique, grâce à l'autorité reconnue de M. Frazer, un point de vue assez différent de celui généralement adopté jusqu'ici.

M. Frazer dit : « Les préceptes positifs sont des charmes, les préceptes négatifs sont des tabous (p. 52) ; le tabou n'est que l'application négative de la magie pratique. La magie positive, ou sorcellerie, dit : « Fais ceci afin que telle ou telle chose arrive » ; la magie négative ou tabou dit : « Ne fais pas ceci, sinon telle ou telle chose arrivera » ; la sorcellerie dit : Agis ! le tabou dit : Abstiens-toi !.. tous deux sont supposés être conduits par les mêmes agents naturels, c'est-à-dire par la loi de similarité et par la loi de contact (p. 53)... la sorcellerie et le tabou ne sont que les deux faces opposées, les deux pôles, d'une fausse conception de la nature de l'association des idées » (p. 54).

On m'excusera de citer encore un passage de mon *Tabou et Totémisme à Madagascar*. On y lit (p. 26-27) : «... les tabous,... qui sont... les éléments *négatifs* de certaines cérémonies... Ils s'opposent aux actes positifs et forment avec eux les *rites*, c'est-à-dire des actes religieux toujours accomplis de la même manière par les mêmes individus en vue d'un bien commun et obligatoires pour tous au même degré. Ce qui revient à dire que l'*idée d'obligation se manifeste positivement dans les rites coercitifs et propitiatoires et négativement dans les rites prophylactiques et curatifs ou tabous*... les tabous [en relation avec la culture du riz] sont des rites agraires négatifs complétant les rites positifs (danses, sacrifices, etc.) (p. 298, note 4; cf. encore p. 319).

Or les tabous eux-mêmes peuvent être répartis sous divers chefs. Ainsi M. Frazer distingue des tabous *homéopathiques* (ce sont ceux que j'ai appelés *sympathiques*; voir mon Index, *s. v.*), et des tabous *contagieux* (mieux *contagionnistes*) auxquels on devrait ajouter les tabous de

contrariété. Or l'analyse du mécanisme du tabou conduit au même résultat que celle du mécanisme des rites positifs, c'est-à-dire à la notion de *mana*. Ainsi à Madagascar on constate à propos du chef que les rites positifs *renforcent* et que les rites négatifs *protègent* la qualité spécifique du chef, son *mana* (ici appelé *hasina*). De même la « magie théorique ou pseudo-science » de M. Frazer n'est que la science de la nature et des effets du *mana*. Je proposerai donc le schéma suivant :



Dans quels cas la théorie ou la pratique ont-elles droit au nom de religion ou au nom de magie, c'est ce que chacun décide actuellement suivant la définition qu'il se donne de l'une et de l'autre de ces deux formes d'activités. On remarquera que je nomme *religion* la *théorie* et *magie* la *pratique* du *mana*, sans ignorer que ce point de vue diffère assez, non seulement de celui de M. Frazer, mais aussi de celui de bien d'autres historiens des religions.

Il n'a été parlé jusqu'ici que d'une seule des questions théoriques étudiées par M. Frazer dans son livre. On y trouvera encore, p. 150-152 un très intéressant exposé de l'évolution de la royauté (par spécialisation progressive du travail) au point de vue magico-religieux, exposé qui termine un chapitre qu'on regrette si court. Je ne crois pas que ce sujet ait jamais été traité comme il convient. Si M. Frazer ne le traite pas ici exhaustivement — il le reconnaît et s'en excuse — il a en tout cas le mérite d'avoir construit le premier un cadre de recherches que d'autres n'auront qu'à remplir.

A partir de la page 152 il ne s'agit plus guère que des formes primitives de la royauté chez les peuples de l'antiquité classique. On trouvera chemin faisant maintes interprétations originales de textes et des hypothèses élégantes dont je ne saurais discuter l'exactitude. Plusieurs d'entre elles ont été d'ailleurs suggérées à l'auteur par M. A. B. Cook, de Cambridge. Ainsi les roi de Rome et d'Albe représentent Jupiter (cf. p. 195 sqq.) qui est un dieu du chêne (cf. p. 2[illegible] sqq.); les vestales étaient les épouses du dieu-feu (p. 221 sqq.); la royauté à Rome était héréditaire pour les femmes (filiation utérine) et élective pour les hommes

(chapitre VIII); la cérémonie du *regifugium* est une survivance de l'ancien rite de mariage au concours (p. 265 sqq.); les couples *Zeus* et *Dione*, *Jupiter* et *Juno*, *Dianus* (*Janus*) et *Diana* (*Jana*) sont originairement identiques (cf. p. 285 sqq.); *janua* vient de *janus* (*janua foris*, par chute de *foris*) et le dieu Janus était entre autres le protecteur du seuil ou de l'entrée, d'où son double visage (p. 288-289), etc.

On voit l'intérêt que présente à bien des points de vue le livre de M. Frazer. La seule critique d'ensemble qu'on puisse formuler c'est que par endroits la discussion est écourtée et le nombre des preuves insuffisant, défauts inévitables puisque la durée des *lectures* est limitée. Il est vrai que l'auteur promet de donner tous les compléments nécessaires dans la 3e édition de son *Golden Bough*.

A. VAN GENNEP.

RICHARD ANDREE. **Votive und Weihegaben des katholischen Volkes in Süddeutschland**. Ein Beitrag zur Volkskunde. — Braunschweig, Fr. Vieweg, 1904; gr. 8° carré de XVIII et 191 pages, 38 fig. dans le texte et XXXIV pl. dont deux en couleurs. Prix : 12 m.

— **Einige Bemerkungen über Votive und Weihegaben** (Tirage à part de *Correspondenzblatt der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft*, oct. 1905).

Lors d'un récent séjour à Munich, Mme Andree née Eysn et connue sous ce nom des folk-loristes pour d'excellentes études sur la vie populaire en Bavière et au Tyrol — m'a montré en détail la fort belle collection d'offrandes votives dont son mari, l'auteur entre autres des *Ethnographische Parallelen* et l'ancien directeur du *Globus*, a donné récemment une description raisonnée dans un volume largement illustré et fort bien édité.

Cette publication est des plus importantes : elle ouvre aux folk-loristes, aux historiens des religions et aux collectionneurs une voie nouvelle; c'est en effet le premier ouvrage qui traite en détail de cette catégorie bien définie d'actes et d'objets dont seuls jusqu'ici les archéologues avaient compris l'intérêt et sur lesquels MM. Homolle [1], Stieda [2], W. H.

1) Art. *donarium* dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio.

2) Dr L. Stieda, *Anatomisches über alt-italische Weihegeschenke* (Donaria), Wiesbaden, 1901.

Denham Rouse[1] ont publié des travaux monographiques. Il reste pourtant beaucoup à faire, comme le remarque M. Andree dans ses *Bemerkungen*, même au point de vue classsique : ses recherches dans plusieurs musées d'Italie et ses fouilles à Curti (Campanie) lui ont démontré l'insuffisance des publications existantes sur les ex-votos antiques; et ses visites dans les églises modernes d'Italie et d'Allemagne, la persistance de pratiques préchrétiennes ou que du moins, jusqu'à plus ample informé, on doit regarder comme telles.

Car je ne vois pas la nécessité de regarder la coutume de dédier des offrandes en pays protestants comme « une survivance du catholicisme; il est évident, dit M. Andree, que quand des éléments païens se sont maintenus dans le culte inférieur en pays protestants, ils doivent avoir été transmis par la période catholique; dans cette catégorie, il faut ranger par exemple le culte des sources qui existe encore aujourd'hui, dans un but curatif, en Danemark comme dans les pays protestants » (*Bemerkungen*, p. 2, col. 2). Reste à savoir si ce culte des sources n'existait pas en Danemark antérieurement à la christianisation du pays, comme il existait en Gaule et dans les pays slaves et comme on le trouve chez tant de demi-civilisés. Dans le culte des sources, les actes rituels sont précisément d'un caractère très simple et direct (principe de transmissibilité des vertus par contact ou par absorption) et tel que le patronage du saint intercesseur a souvent été considéré comme inutile[2]. Ce culte a moins que d'autres subi une transformation sous l'influence du catholicisme; et je doute que dans le culte rendu aux sources en pays protestants on découvre autre chose que des éléments précatholiques.

Cette même remarque, qu'on peut généraliser, vaut pour la grande majorité des rites de dédication en Bavière et dans le Tyrol; j'entends que le catholicisme de ces populations n'est pas la cause réelle de leur existence et n'en donne pas l'explication. Ils datent de plus loin. C'est ce que reconnaît M. Andree (*Votive*, p. 6) après quelques remarques comparatives : « ... les offrandes votives, où se rencontraient identiques les points de vue [catholique] romain et germanique... »

Si cependant on étudie dans le détail les rites de dédication et les objets dédiés on est également frappé de ce qu'on pourrait appeler leur modernisme. A propos de chaque catégorie, M. Andree a consulté les

1) W. H. Denham Rouse, *Greek Votive offerings, an essay in the history of greek Religion*, Cambridge, 1902.

2) Cf. entre autres P. Sébillot, *Le Folk-Lore de France*, t. II, *La Mer et les Eaux douces*, Paris 1905, *passim*.

documents officiels, les livres de miracles et les publications savantes Et dans nombre de cas le rattachement des pratiques actuelles à des croyances préchrétiennes ne lui semble pas prouvé, quoi qu'on aient pensé et dit les germanistes. C'est ainsi que le culte de saint Léonard, extrêmement développé en Bavière et dans le Tyrol, où on l'invoque comme libérateur des prisonniers et surtout comme protecteur des animaux domestiques, présente sans doute des caractères archaïques ; mais ils ne suffisent cependant pas à faire admettre la théorie qui fait de saint Léonard le remplaçant de la divinité germanique Frô. Le développement de ce culte peut être daté; le saint est originaire de France et doit sa diffusion aux Cisterciens. Ce n'était originairement qu'un « délivreur » ; d'où l'offrande votive des chaînes. Sa qualité de protecteur des animaux domestiques date d'à peine trois à quatre siècles, ainsi qu'en font foi les livres de miracles (l'un de 1593, l'autre de 1659) analysés par M. Andree.

Dans ce dernier cas, l'ex-voto consiste en statuettes d'animaux, la plupart en fer battu et dont Mme Andree possède une belle série. On peut y distinguer plusieurs styles ; les ex-votos les plus anciens sont les plus massifs et d'un seul morceau; plus tard on fit des images plus légères à jambes soudées ; et de nos jours on se contente d'images découpées dans une plaque de fer blanc. Dans certains sanctuaires, ces ex-votos sont empilés par centaines dans des caisses ; on les loue moyennant quelques centimes aux pèlerins, qui les montrent au saint en expliquant leurs désirs ou en formulant leurs remerciements, puis vont les rejeter dans la caisse. Ce prêt des ex-voto est une source appréciable de profits. A ce propos M. Andree fait remarquer qu'anciennement le fer était un métal précieux et que le don aux églises d'objets en fer avait une valeur en tout comparable à celui d'objets en cire vierge. Il va sans dire que la figurine représente grossièrement l'animal dont on désire la guérison ou la multiplication.

Les principes qui sont à la base des divers rites de dédication décrits par l'auteur sont peu nombreux et simples : principes de sympathie, de similarité, d'analogie, de contact, de la partie pour le tout, de médiation du saint. Encore ce dernier est-il assez rare en Bavière, où certains saints, comme saint Léonard ou saint Georges, sont invoqués directement comme patrons, ou si l'on veut comme divinités ; les saints essentiellement intercesseurs sont rares et en tous cas reçoivent peu d'offrandes votives.

Parmi celles qu'on dédie à saint Léonard, on peut citer les chaînes,

qu'on a voulu à plusieurs reprises, surtout dans le cas des grandes chaînes encerclant l'église, rattacher à d'antiques cultes germaniques. M. Andree pense que les grandes chaînes sont simplement des chaînes plus petites soudées ensemble ou ont été fabriquées avec le métal résultant de la fonte d'un nombre, devenu trop grand, d'ex-votos en fer. Cette hypothèse me paraît la seule admissible. Quant au don même de la chaîne, M. Andree ne voit comment l'expliquer. Peut-être ne faut-il voir là que le rite primitif d'importation. Saint Léonard ou Liénard est encore de nos jours appelé en France le saint qui *lie ou délie*, au sens matériel : d'où son rôle de *délivreur* des prisonniers, des femmes enceintes ou des femelles pleines et aussi des maux de tout ordre. Ainsi, pour ne citer que quelques faits au XVIIe siècle, « les personnes atteintes de maladies de langueur invoquaient saint Léonard, au témoignage de J.-B. Thiers[1]). Dans l'église de Mellerai, près de Montmirail, il y avait autrefois une chaîne de fer attachée à la muraille près d'un autel de Saint-Léonard avec laquelle on attachait les personnes pendant qu'on leur disait les évangiles de saint Luc ». De même à Chartres se trouvent les fers de saint Léonard qui servent à faire marcher les enfants. C'est une tringle de fer cylindrique d'un mètre de longueur environ dans laquelle sont engagés et glissent librement quatre anneaux de fer ; on passe les jambes et les bras de l'enfant dans ces anneaux, on brûle un cierge et on fait dire un évangile[2]. Dans les deux cas l'idée est que le saint *délie* de la maladie ou de l'impuissance. Le jeu de mot sur le nom du saint peut fort bien être la véritable origine du rite ; d'une manière générale, on sousestime trop dans les études théoriques de rituels plus ou moins civilisés, l'importance des interprétations populaires d'ordre purement verbal.

Il est probable que les Cisterciens importèrent en Allemagne non seulement le saint, mais aussi le rite des chaînes, rite qui ne s'expliquant plus en pays germaniques par le jeu de mots populaire dut être interprété autrement, puis se modifier et disparaître. C'est ainsi qu'on peut comprendre, à ce qu'il semble, l'effacement de certaines des qualités reconnues au saint *délieur* au profit d'autres : cependant saint Léonard demeure le protecteur invoqué lors des couches difficiles, comme *entbinder*.

1) J. B. Thiers, *Traité des superstitions*, Paris, 1704.

2) F. Chapiseau, *Le Folk-Lore de la Beauce et du Perche*, Paris, t. I, p. 124-125.

Un autre rite intéressant est la promenade circulaire à cheval ou en voiture, par trois fois, autour des sanctuaires de saint Léonard : M. Andree a relevé avec soin tous les cas connus de ce rite (parfois aussi en relation avec d'autres saints comme Koloman, Etienne, Wolfgang, Georges etc., cf. p. 53-69) dont les origines et la signification vraies sont difficiles à déterminer ; car il ne s'agit pas ici, comme dans d'autres cas de circumambulation, exécutés par des demi-civilisés, soit d'un rite d'appropriation, soit d'un rite d'imposition ou de levée d'un tabou.

A signaler encore le « rite de soulever quelque chose », d'ordinaire un bloc de fer ou la statue du saint (cf. p. 100-108) qui a souvent le sens d'une ordalie. Enfin les sacrifices d'animaux vivants, surtout de poules, d'oies et de pigeons, en exécution d'un vœu, sont de nos jours encore assez fréquents en Bavière et dans le Tyrol (p. 147-151).

Plusieurs types d'offrandes votives semblent strictement localisés, tels les cercueils d'enfants dans l'Italie méridionale ; la boule à piquants dans le Tyrol italien ; le crapaud votif en Bavière et dans les pays rhénaus, ces deux derniers ex-votos représentant la matrice (cf. *Votive*, p. 129-138 et *Bemerkungen*, p. 3) ; les urnes à tête humaine et les têtes en bois servant de récipients aux céréales dans la vallée de l'Inn, une partie de la Haute-Bavière et la région de Salzbourg (cf. p. 139-141) ; les cuillers votives qu'offrent les jeunes ménages désireux d'avoir des enfants dans la Forêt Noire méridionale, etc.

Ce court résumé ne donne qu'une faible idée de la richesse en matériaux du livre de M. Andree. Mais il en montre la méthode, à la fois descriptive jusque pour le moindre détail et localement comparative. Et à la lecture de cette monographie si soignée et si utile, on se prend à désirer qu'un travail de même ordre soit au plus vite entrepris en France [1]. Déjà un sanctuaire est fermé qui aurait fourni des matériaux

1) Voici la table des matières, qui pourrait au besoin servir de guide : I, Introduction (comparative) ; II, Le peuple et les saints ; III, Chapelles à pèlerinages et sources sacrées ; IV, Pèlerinages ; V, Les saints protecteurs des animaux domestiques ; VI, Saint Léonard ; VII, Chevauchées de saint Léonard ; VIII, Églises encerclées de chaînes ; IX, Offrandes votives en forme de fer à cheval ; X, Ex-votos en cire ; XI, Extension technique et âge des figurines votives en fer ; XII, Ex-votos de forme humaine ; XIII, Blocs de Saint Léonard et *Würdinger* (statues, blocs à soulever) ; XIV, Ex-votos phalliques ; XV, Parties du corps isolées ; XVI, Intestins votifs ; XVII, Crapauds votifs et boules à piquants ; XVIII, Urnes d'argile à figure et têtes votives en bois ; XIX, Persistance du sacrifice d'animaux vivants ; XX, Offrandes votives de forme animale ; XXI, Marteaux et instruments agricoles ; XXII, Maisons, vêtements et

fort intéressants : c'est la chapelle de Saint-Expédit, rue de Sèvres, saint non canonique qui doit son existence à un jeu de mots populaire.

A. VAN GENNEP.

offrandes en nature; XXIII, Images votives peintes; XXIV, Divers (cheveux, trophées, bateaux, couronnes, emplâtres, bandages, fils de soie, flocons de laine et arêtes de poisson, boucles d'oreilles, épingles, cuillers, bijoux, rosaires, etc.); XXV, sort final des offrandes votives : on les fond, on les enterre, on les vend, et — depuis que l'Allemagne a des colonies — on les distribue aux Nègres et aux Océaniens, pour extirper le fétichisme sans doute.

M. Paul Sébillot me dit qu'il a vu, vers 1863, des églises des environs de Guingamp encerclées d'un rat-de-cave, qui parfois en faisait le tour trois fois. Il me semble que ce « rat-de-cave » représente une grande quantité de cierges au même titre que les chaînes de saint Léonard de nombreuses offrandes votives en fer. Il se pourrait, d'autre part, que le rite d'encercler avec du fer, de la cire, des cordes, etc., ne soit qu'une modification de l'ancien rite, pratiqué encore en Bretagne, en Palestine, etc., qui consiste en ce que les fidèles font la chaîne autour du sanctuaire. Quoi qu'il en puisse être, le parallélisme constaté ci-dessus est des plus intéressants et je remercie M. Sébillot de me l'avoir signalé.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

N. Söderblom. — **Die Religionen der Erde** (*Religionsgeschichtliche Volksbücher*, IIIe série, 3e fasc.). — Halle a. Saale, Gebauer-Schwetschke, 1905; 1 vol. pet. in-8 de 65 p.; prix : 40 pf.

Ce petit volume de notre collaborateur, M. Nathan Söderblom, professeur à l'Université d'Upsal, fait partie de la collection des « Religionsgeschichtliche Volksbücher » dont nous avons déjà parlé dans une de nos dernières chroniques (t. LII, p. 491). C'est une œuvre de vulgarisation populaire, tirée à plusieurs milliers d'exemplaires et à très bas prix. Parler des Religions du monde entier en 65 pages de petit format, cela paraît constituer un tour de force peu ordinaire. Il faut dire que l'œuvre de M. Söderblom doit être considérée comme une sorte d'introduction à la collection des brochures de la même série, consacrées à des religions particulières ou à des sujets particuliers d'ordre religieux. L'auteur a jugé que, dans ces conditions, il devait faire une large part à la caractéristique générale des religions, fût-ce même au détriment de la description.

Après avoir signalé l'universalité des phénomènes religieux dans le temps et dans l'espace sur notre planète, il consacre à peu près la moitié de l'opuscule à caractériser l'état de non civilisation et les diverses conceptions de la vie ou encore les conceptions de l'idéal dans les trois formes de civilisation, indépendantes l'une de l'autre, que nous connaissons en Chine, dans l'Inde et dans le monde occidental. Il les montre aux prises l'une avec l'autre, signalant d'un esprit très large les beaux côtés de la notion chinoise ou indoue de la destinée, mais sans tomber dans l'exagération où se laissent entraîner parfois certains admirateurs de l'Orient, qui oublient que la vie a pris son essor le plus actif en Occident et que, si l'Orient semble se vivifier aujourd'hui, c'est après tout sous l'impulsion de l'Occident.

Dans la civilisation occidentale M. Söderblom met en lumière l'importance du facteur juif à côté du facteur grec. Il se place à un point de vue très nettement chrétien. Inévitablement la notion, un peu trop étroite à mon sens, que l'auteur a de la religion et sa conception christocentrique, un peu trop Ritschlienne, du Christianisme, déteignent sur ses jugements, quelque soin qu'il prenne de se maintenir sur le terrain historique.

Dans la troisième partie l'auteur esquisse très rapidement les religions de la Chine, de l'Inde, le Judaïsme, le Parsisme et termine par une sorte de parallèle

entre l'Islam, le Bouddhisme et le Christianisme. En appendice il donne une statistique sommaire des principales religions du monde. Sur plus d'un point le lecteur, suivant sa mentalité particulière et ses antécédents philosophiques ou religieux, sera porté à contester les jugements émis. Mais personne, je pense, ne contestera que l'auteur possède à un haut degré la faculté de comprendre les grandes religions dont il parle, la sincérité de son effort pour leur rendre justice à toutes sans renoncer à la liberté de son propre jugement, la hauteur de vues dont témoigne ce petit livre, fruit d'une science très étendue et d'un sentiment religieux très pur.

JEAN RÉVILLE.

SALOMON REINACH. — **Cultes, Mythes et Religions**, t. II, 1 vol. in 8° de 468 pages illustré de 30 gravures — Paris, Leroux, 1906.

La diversité des sujets que traitent les trente-cinq mémoires réunis dans ce volume déroute quelque peu la critique. Un grand nombre néanmoins ne sont que des applications ou des développements des thèses générales formulée, dans l'Introduction et dans le premier essai : *La Marche de l'Humanité*. Pour l'auteur, tous les actes humains avaient à l'origine une portée religieuse ; le progrès a été une laïcisation croissante dans tous les domaines de notre activité. La constitution du sacerdoce a eu pour objet de réaliser une économie d'efforts dans le domaine religieux. Les *tabous* sont antérieurs à la religion ; celle-ci y a fait une sélection, mettant à part, pour les sanctionner, les prohibitions et les prescriptions les plus importantes au point de vue social. Ainsi sont nées les idées morales dont l'importance a été en grandissant. C'est à l'appui de cette théorie que semblent surtout avoir été écrits les essais intitulés : *Les interdictions alimentaires dans la loi mosaïque* ; — *De l'origine et de l'essence des tabous* ; — *Coup d'œil sur les divers tabous*.

Une seconde thèse chère à M. Reinach, laquelle se rattache dans une certaine mesure à la précédente, c'est l'universalité originelle du totémisme et l'antériorité du sacrifice-communion ou sacrifice totémique. Le culte des animaux et des plantes lui paraît avoir précédé leur domestication, comme le culte du fer en a précédé l'usage pratique. Je suis d'accord avec l'auteur pour admettre qu'à l'origine l'humanité se mouvait dans une atmosphère « toute saturée d'animisme », et même que le culte des animaux remonte à la période la plus ancienne de la religion. Mais j'ai eu à propos de son premier volume l'occasion de mentionner les arguments qui m'empêchent d'accorder au totémisme proprement dit l'extension et la portée qu'il voudrait lui attribuer. Peut-être M. Reinach a-t-il trouvé un terrain de conciliation, quand, dans sa réponse à des objections analogues de M. Andrew Lang, il admet que le *totémisme*, le fait de tenir l'animal ou la plante-totem pour un ancêtre, est une *conséquence* de la zoolâtrie et de la dendrolâtrie. Je persiste à croire que si ces cultes sont le fait primitif, ils

reposent sur une extension abusive de la personnalité et par suite que le sacrifice de propitiation est antérieur au sacrifice totémique.

Il n'en faut pas moins rendre justice aux applications ingénieuses et toujours suggestives que l'auteur a faites de l'idée totémique à de nombreux problèmes qui ont plus ou moins défié jusqu'ici les interprétations des spécialistes : *Les Cubires et Mélicertes* ; — *Les théoxénies et le vol des Dioscures* ; — *Zagreus, le serpent cornu* ; — *La mort d'Orphée* ; — *Une formule orphique* ; — *Le mariage avec la mer* ; — *Oiseaux et svastikas.*

Cependant M. Reinach n'est pas seulement un sociologue et un folk-loriste, mais encore et surtout un archéologue et un philologue. C'est même la réunion de ces diverses disciplines qui fait l'autorité et l'attrait de ces recherches. Dans cet ordre d'idées, je me bornerai à mentionner : *L'orphisme dans la IVe églogue de Virgile* ; — *Un vers altéré de la Pharsale* ; — *Sisyphe et quelques autres damnés* ; — *Inventio Ancoræ* ; — *La naissance de Ploutos et d'Athèna* ; — *La déesse Aphaia à Egine* ; — *Hermaphrodite, etc.*

Les études bibliques sont aussi un des sujets favoris de l'auteur qui le conduisent jusque dans les temps modernes avec les essais suivants : *Les Mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse* ; — *Le serpent et la femme* ; — *Le verset 17 du psaume XXII* ; — *Le sabbat hébraïque* ; — *L'Inquisition et les Juifs* ; — *L'émancipation intérieure du Judaïsme.*

On peut discuter et même écarter quelques-unes des solutions auxquelles s'arrête l'auteur, dans les multiples questions qu'il aborde. On ne peut lui refuser d'être un grand remueur d'idées, un observateur perspicace et, ce qui ne gâte rien, un agréable écrivain.

GOBLET D'ALVIELLA.

L. VENETIANER. — **Ezechiels Vision und die salomonischen Wasserbecken.** — Budapest, Kilian, 1906 ; in-8, 40 pages.

La fameuse vision des quatre animaux, dans Ezéchiel, n'est pas très claire en tous ses détails. M. Venetianer en propose une explication nouvelle. Il s'attaque d'abord au sens reçu du mot *ofan* dans la description des récipients qui étaient adjoints au grand bassin d'airain dans la cour du temple de Salomon. On croyait ces récipients mobiles et montés sur roues. Mais, *ofan* signifiant « rigole », « conduit », d'après M. *V.*, les récipients auraient été des bassins secondaires, immobilisés de chaque côté du grand réservoir, reliés avec celui-ci et entre eux par des conduits. Cela étant, les roues doivent disparaître aussi de la vision d'Ezéchiel. Le prophète n'aurait voulu décrire qu'un seul être à quatre têtes, entouré jusqu'à la base de ces têtes par une rigole en demi-cercle figurant l'eau du temple, et surmonté d'un autre demi-cercle figurant le firmament. On n'obtient pas ce résultat sans retoucher passablement les textes, et comme l'on n'arrive pas, en somme, à une représentation bien satisfaisante de la vision, l'hy-

pothèse de M. *V.*, nonobstant certains rapprochements ingénieux, mais peu concluants, avec l'assyriologie, ne trouvera sans doute pas grand crédit auprès des exégètes.

ALFRED LOISY.

ERNST HEILBORN. — **Das Tier Jehovas**. Ein kulturhistorischer Essay. — Berlin, Reimer, 1905, in-8° de 110 pages. Prix : 3 mark.

Les ouvrages consacrés aux études bibliques sont parfois intéressants; il est rare que la lecture en soit attrayante. C'est cependant le cas pour le petit livre de M. Heilborn; le fond en est instructif puisqu'on y trouve réunies à peu près toutes les données nécessaires à l'étude de l'animal dans la Bible, et la forme en est agréable, parce que la sympathie qui anime l'auteur pour nos *frères inférieurs* donne une sorte de caractère poétique à ce travail de zoologie et d'exégèse.

L'ouvrage de M. Heilborn est divisé en cinq chapitres. Le premier est intitulé : *L'homme et les animaux*. L'auteur caractérise les rapports de communauté et aussi d'hostilité entre l'homme et les animaux. Il décrit la faune biblique, telle que les Hébreux la connaissaient. Le second chapitre traite de Dieu et des animaux. Il y est question du culte des animaux et du culte par les animaux c'est-à-dire des sacrifices, de l'égalité des animaux et de l'homme devant Dieu et de la législation biblique à l'égard des animaux. Le troisième chapitre est intitulé : *L'éveil du sentiment de la nature*. L'animal connaît les volontés divines, il en est parfois l'instrument; il produit des miracles; il est lui-même une merveille. Dans le quatrième chapitre, M. Heilborn parle du côté fantastique du sentiment de la nature, à savoir des animaux fabuleux, du démonisme animal, et de la symbolique de l'animal. Enfin, le cinquième chapitre est consacré à la fantaisie plastique, c'est-à-dire à l'animal dans l'art et dans la poésie gnomique.

Il y aurait peut-être quelques critiques à faire au plan de ce livre. Il aurait fallu, à notre avis, distinguer les cas où l'animal joue un rôle spécial et ceux où il intervient comme un phénomène quelconque de la nature dans la main divine. Par exemple, si l'animal féroce est un fléau, il l'est au même titre que la maladie ou que la guerre. C'est autre chose si l'animal est considéré comme se conformant à la loi divine. Il y a là un trait qui lui est propre. La communauté entre l'homme et l'animal est traitée à la fois dans le premier et dans le deuxième chapitre.

Quelques points auraient dû être étudiés, semble-t-il, plus à fond; ainsi la désignation symbolique des peuples par des noms d'animaux. Le problème du totémisme n'est pas effleuré, non plus que les rapports des animaux et des mythes astronomiques.

L'explication de certaines lois bibliques peut être discutée. L'auteur est d'avis

(p. 36) que l'interdiction du sang est due à des croyances démoniaques. Mais la raison que donne le texte lui-même de cette interdiction paraît être que le principe de vie qui réside dans le sang appartient à Dieu, et que l'homme n'a pas le droit d'y toucher. De même la graisse est le signe de la santé et de la vitalité; c'est pourquoi il faut la faire fumer sur l'autel. L'auteur (p. 32) partage l'opinion commune que l'écrivain du code sacerdotal aurait inventé après l'exil un grand nombre de petits préceptes cérémoniels et en aurait fait des lois religieuses. Il est plus vraisemblable que l'auteur sacerdotal n'a fait que rédiger des règles anciennes. Les prêtres sont conservateurs et non pas novateurs; et il ne faut pas confondre la date d'un code avec la date des lois qui y sont contenues.

Quoi qu'il en soit de ces observations, le livre de M. Heilborn n'en constitue pas moins un répertoire de renseignements sur l'animal dans la Bible, et ce répertoire se lit avec plaisir.

MAYER LAMBERT.

PAUL FIEBIG. — **Pirque 'aboth**. Der Mischnatractat « Sprüche der Väter » ins deutsche übersetzt und unter Berücksichtigung des Verhältnisses zum Neuen Testament mit Anmerkungen versehen. — Tubingue, Mohr, in-8° de 43 pages; prix : 1 mark 20.

Nous avons déjà rendu compte (t. LII, p. 459) de la traduction du traité Yoma qui formait le fascicule 1 de la collection des traités de la Mschna traduits en allemand. Dans le nouveau fascicule le texte original est rendu avec le même soin et la même exactitude que dans le précédent. Nous n'avons remarqué que deux fautes légères. P. 7, il faut *fürchtet* au lieu de *furchtete* et p. 8, la transcription du nom Sakk'ai est inadmissible, et c'est la transcription donnée en note « Sakkai » qui est juste. Quelques interprétations de M. Strack, dont l'édition a servi de base au traducteur, ont été améliorées. Nous n'aurions donc que des éloges à adresser à M. Fiebig si les conclusions par lesquelles il termine son travail n'étaient inspirées par des vues dogmatiques qui n'ont rien de commun avec la science impartiale. M. *F.* en comparant le traité des Pères avec le Nouveau Testament, juge que la grande différence entre ces deux ouvrages consiste en ce que pour les Juifs la Thora est la chose essentielle, tandis que dans l'Évangile c'est Dieu lui-même qui se révèle intimement à l'homme. Le livre est remplacé par Jésus. M. *F.* ne s'aperçoit pas qu'il est naïf de comparer une religion vieille de quinze siècles à une religion naissante. Est-ce que les chrétiens n'exaltent pas maintenant l'Évangile, qui est un livre?

Ce qui vient ensuite n'est plus seulement naïf, mais faux : Le Christ, dit M. *F.*, a mis les devoirs rituéliques au-dessous des devoirs moraux, tandis que les traités des Pères les ont mis au même plan, sinon au-dessus. Personne ne se serait douté que le traité des Pères mettait le culte au-dessus de la morale,

car ce recueil de sentences est consacré en entier à la morale et ne mentionne que de loin en loin le culte et encore d'une manière tout à fait générale. De ce que le culte est recommandé avec la morale, il ne suit pas qu'il soit considéré comme supérieur ni même comme égal à la morale. « Ensuite, continue M. *F.*, bien que le traité insiste sur l'humilité, il reflète l'esprit du pharisaïsme, c'est-à-dire l'esprit du gain et de la récompense, l'esprit de l'érudition religieuse qui s'élève au dessus du peuple et croit pouvoir mépriser la masse qui ignore la loi. Jésus a mis à l'écart cette érudition religieuse et morale et a rappelé les hommes à leur indépendance morale et religieuse, à leur croyance et à leur conscience personnelles ». La première phrase est dite à propos d'un traité où se trouvent les paroles suivantes : « Ne soyez pas comme des esclaves qui attendent un salaire (I, 3) ». « Sois extrêmement modeste (IV, 4) ». « Ne te fais pas une couronne (de la science de la Loi) pour t'en enorgueillir (IV, 5) », etc., etc. La fin de la conclusion de M. *F.* montre que, d'après lui, la populace est plus morale que les intellectuels. Tout le monde ne s'associera pas à cette apologie de l'ignorance.

MAYER LAMBERT.

FR. OELS. — **Der Wodan-Kult, Sein Recht und Unrecht.** — Stuttgart, Max Kielmann, 1905 (cahier VII de la série *Christentum und Zeitgeist*), 30 p.

A titre de Germain, mais de bon Germain, de Germain chrétien, discipliné et patriote, M. Oels attaque vigoureusement les Allemands trop Allemands qui poussent l'amour fanatique des choses de leur race jusqu'à préférer Wodan et sa divine sequelle à la Sainte Trinité, et les Valkyries, vierges guerrières, au Dieu des Armées.

Assurément, il envisage et fait ressortir d'abord tout ce que le souci des Allemands pour leur passé, tout ce que le soin extrême qu'ils mettent à ramener au jour et à conserver les moindres de leurs anciens usages révèle de patriotisme respectable et de juste piété. Mais en même temps il fait remarquer quel danger il y a à remplacer le culte de Dieu par celui de l'état de nature, et par celui du peuple : car, il y a le péril jaune en Asie, le péril noir dans l'Afrique occidentale allemande, le péril bariolé de l'internationalisme (p. 23) partout. Et M. Oels termine par un couplet en l'honneur de la *triuwe* ou *treue*, c'est-à-dire, en français, non point tant *fidélité* que bien plutôt *loyalisme*.

Tout cela est écrit dans le style violent du prêche populaire, tel qu'il a été représenté par Abraham à Santa Clara et tel qu'il nous est connu surtout par le sermon du capucin dans le Camp de Wallenstein de Schiller. C'est semé de jeux de mots, de proverbes, d'à-peu-près et relevé de coqs-à-l'âne. C'est assaisonné de citations bibliques, de *Kaiserworte*, de *Bismarckworte*, et aussi de quelques passages, soigneusement triés, de Göthe. Pour la critique, c'est moins bien fourni : les conceptions que l'auteur se fait du panthéon allemand

sont celles que se faisait Simrock, et il cite l'Edda avec une abondance et une facilité qui déconcertent aujourd'hui.

En somme, un pamphlet politique.

R. GAUTHIOT.

The Belles-Lettres Series. Section 1. English Litterature from its beginning to the year 1100. General editor E. M. BROWN, professor in the University of Cincinnati. Boston A. and London, D. C. Heath and Co. 1904.

Evangelium secundum Mattheum. The Gospel of Saint Matthew in West Saxon edited by J. W. BRIGHT, 1904, II + 147 p.

Evangelium secundum Johannem. The Gospel of Saint John in West Saxon edited by J. W. BRIGHT, with a glossary L. M. HARRIS, 1904, XL + 260 p.

Judith an old english epic fragment, edited by A. S. COOK, XXIV + 72 p.

Juliana, edited by W. STRUNK, 1904, XLIV + 133 p.

The battle of Maldon and short poems from the Saxon Chronicle edited by W. J. SEDGEFIELD, 1904, XXIV + 96 p.

Sous le titre général de *The Belles-Lettres Series*, la maison d'édition Heath de Boston (Mass.) entreprend la publication des chefs-d'œuvres littéraires de langue anglaise, de toute époque. Elle se propose d'en donner des éditions, non seulement pourvues de tout l'appareil critique utile, mais encore faciles à manier, agréables à lire et accessibles à chacun. Comme on peut voir, la publication de MM. Heath et Co. semble devoir se faire selon l'ordre chronologique. Les premiers volumes parus tout au moins sont bien les plus anciens de la section vieille anglaise, puisque ce sont ceux dont les titres figurent ci-dessus. Il convient d'ajouter de suite qu'ils répondent bien au programme qui vient d'être esquissé.

Les traductions saxonnes occidentales de l'Évangile éditées par M. J. W. Bright sont, jusqu'ici, celles de Mathieu et celle de Jean. La première ne présente que le texte et ses variantes. L'introduction, commune aux quatre Évangiles, est jointe à la seconde, celle de Jean, qui est de beaucoup la plus importante pour les philologues comme aussi pour les théologiens et à laquelle sont joints de plus un commentaire et un lexique. Cette traduction n'avait guère été rendue accessible par l'édition qu'en avait faite M. Skeat; elle l'est complètement aujourd'hui.

Le poème de Judith avait déjà été publié par M. Cook, avant de l'être par lui pour la collection de MM. Heath et Co. Néanmoins l'édition en question est bien nouvelle; M. Cook s'est attaché à tenir compte de ce qui a paru entre les deux publications qu'il a faites du texte dans l'introduction abondante qu'il lui

a préposée et où il traite du manuscrit (qu'il décrit), de l'âge du poème, de ses sources, de sa versification et du rythme qui y est employé. Le commentaire est un peu sobre (Cf. *Journal of English and Germanic Philology*, 5, 153 seq.).

Les éditions de Juliana par M. Strunk et de la Bataille de Maldon par M. Sedgefield sont conçues dans le même esprit et disposées sur le même plan que celles qui précèdent. S'il n'est pas possible toujours de donner son approbation à chacun des commentateurs, il n'en reste pas moins qu'il convient de féliciter la maison Heath d'avoir entrepris des éditions aussi maniables, aussi accessibles, de prix aussi modeste en même temps qu'aussi soignées.

R. Gauthiot.

K. Heussi et H. Mullert. — **Atlas zur Kirchengeschichte.** — Tubingen, Mohr, 1905; in-4 de 11 p. et XII planches; prix : 4 marks.

MM. Heussi et Mullert n'ont pas eu la prétention de faire œuvre scientifique originale. Ils se sont proposé de fournir aux étudiants un atlas-manuel qui leur facilite l'étude des manuels d'histoire ecclésiastique. Ils se sont donc bornés à utiliser les résultats des recherches faites par d'autres. Aussi bien ne pouvait-il en être autrement sur un champ aussi vaste et aussi accidenté. La géographie ecclésiastique a été généralement délaissée par les historiens au profit de l'histoire des idées, des rites ou des institutions, plus intéressante pour le théologien comme pour le critique. On ne pouvait songer à reprendre à nouveau l'examen de toutes les questions encore insuffisamment élucidées. D'ailleurs il fallait faire un atlas à bon marché accessible aux bourses des étudiants.

Dans ces conditions l'œuvre de MM. Heussi et Mullert a droit à notre reconnaissance. C'est un instrument de travail commode, mais qui ne dispense pas de recourir dans bien des cas aux ouvrages spéciaux pour contrôler l'exactitude des indications fournies, lorsqu'on veut faire une étude minutieuse et précise. L'Atlas se rapporte à l'histoire de l'Église tout entière ; il commence par l'Église antique et il finit par un tableau de la répartition des religions et des confessions en 1900. Chaque feuille présente une série de petites cartes concernant une même époque et un même ordre de renseignements géographiques. Ainsi la feuille consacrée à l'histoire ecclésiastique en Asie jusqu'au xive siècle porte les cartes suivantes : *a*. Extension du Nestorianisme du ve au xive siècle; *b*. Situation ecclésiastique dans l'Asie occidentale au début du viie siècle; *c*. Histoire des Nestoriens dans l'Asie antérieure; *d*. La Syrie et la Mésopotamie au Moyen Age; *e*. Les évêchés latins à l'ouest de la mer Caspienne au xive siècle. Il y a 66 de ces petites cartes réparties sur les 12 feuilles. Chacune est accompagnée de sa légende; très fréquemment des dates sont jointes aux noms, par exemple pour rappeler la fondation des évêchés, des monastères, des universités, des collèges de Jésuites etc. L'exécution est claire, en couleurs; on s'y reconnaît

très facilement. Bien entendu, pour ce prix, il ne faut pas réclamer de la cartographie de luxe.

Assurément on peut chicaner les auteurs sur bien des points, leur reprocher d'avoir fait une part trop grande à certains sujets, pas assez grande à d'autres. L'atlas étant destiné en premier lieu aux étudiants des universités allemandes, il est parfaitement légitime que la géographie ecclésiastique de l'Europe centrale ait été l'objet d'une sollicitude toute particulière. Mais c'est aller peut-être un peu loin que de représenter par la même couleur le domaine de l'Église anglicane et celui des églises luthériennes. Le mélange des confessions chrétiennes dans certains pays de l'époque contemporaine est si grand, qu'il est presque mpossible de les représenter avec exactitude par des teintes différentes sur d'aussi petites cartes. Les chiffres de la statistique rendraient ici plus de services, mais les auteurs n'ont pas jugé à propos d'en donner. On ne voit pas quels principes les ont guidés dans le choix des localités mentionnées sur la feuille XI (Histoire ecclésiastique aux XVIIe et XVIIIe siècles) : en Angleterre, par exemple, ils marquent Bath, je ne sais pourquoi, tandis qu'ils n'indiquent pas Bristol, où Wesley fonda le méthodisme, ni Cantorbéry qui est le siège du primat de l'Église anglicane; en France je ne trouve mentionnée aucune des localités célèbres par la guerre des Camisards, mais par contre il y a Étaples, qui ne me paraît avoir aucun titre à y figurer, puisque celui de ses enfants qui joua un rôle dans l'histoire de l'Église, Jacques Lefèvre (Faber Stapulensis) appartient à la première moitié du XVIe siècle. Ce qui est plus grave, c'est que Charenton y est placé dans le Cher, alors que l'on a voulu certainement mentionner Charenton, près Paris, qui était le siège du célèbre temple des réformés de Paris. Il y a, en effet, dans le Cher une petite localité de ce nom, mais qui n'a joué, que je sache, aucun rôle dans l'histoire religieuse. En épluchant les cartes on relève pas mal de petites inexactitudes de ce genre.

La feuille XII présente, outre trois cartes relatives à l'Europe centrale, une carte générale de la répartition des religions sur le globe terrestre. Elle est tout à fait insuffisante. Mieux aurait valu n'en pas tracer du tout. Étant donnée la nature de l'Atlas il eût été préférable de donner quelques cartes des missions chrétiennes.

Malgré tout je crois que l'atlas pourra rendre service aux étudiants, surtout en leur permettant d'avoir à leur disposition des tracés d'ensemble de l'extension des diverses formes des Églises chrétiennes aux diverses époques. Ne fût-ce que pour dissiper dans leur esprit le fantôme de l'unité de l'Église que l'on se plaît à évoquer sans cesse!

JEAN RÉVILLE.

A. E. Burn. — **Niceta of Remesiana, his life and works.** — Cambridge, 1905, in-12 de CLX-194 p.

L'édition critique des œuvres de Nicétas est précédée d'une introduction où l'auteur, après avoir retracé les origines de l'ancienne Remesiana (auj. village serbe de Bêla Palanka), étudie les débuts du christianisme en Dacie et la situation des chrétiens, exclus de la vie politique sous Julien l'Apostat, persécutés par une population grossière et superstitieuse et résistant à la pression constante du paganisme. La vie de l'évêque missionnaire Nicétas est très imparfaitement connue. En 398 et en 402, il fait visite à Paulin de Nole; le pape Innocent I cite son nom dans deux lettres, écrites, l'une vers 404, l'autre en 414; Paulin de Nole chante dans ses poèmes l'activité de son ami dans ces régions sombres et barbares et laisse entrevoir le caractère de ce missionnaire enthousiaste, conducteur d'âmes, préoccupé en même temps de questions pratiques et écrivant d'un style simple et précis des traités de discipline ecclésiastique. Les *Libelli Instructionis*, parmi lesquels le *de Symbolo*, où est fortement accentué le dogme de l'homoousie, du consubstantialisme et où l'on voit apparaître, pour la première fois, la formule de la *communio sanctorum*, ont été écrits en vue de l'instruction des candidats au baptême et forment un complément aux catéchèses de Cyrille de Jérusalem, auquel Nicétas a fait plusieurs emprunts. Avec Labbe, Sirmond et Holstein, M. *B.* attribue à Nicétas les sermons *de Vigiliis* et *de Psalmodiae Bono*. S'aidant des savantes recherches de dom G. Morin, il donne une étude très approfondie sur le texte, le rythme du *Te Deum* et range parmi les écrits douteux le *de Ratione Paschae* et le *de Lapsu Virginis*.

Le grand mérite de cette étude est de présenter, en un livre clair et agréable à lire, la collection complète des œuvres de Nicétas, que l'auteur s'est efforcé de dater au moyen de la critique interne. M. *B.*, pour établir son édition, a collationné plusieurs manuscrits, non utilisés jusqu'ici, dans les bibliothèques de France, d'Italie et d'Autriche et il en donne une description minutieuse. Cette édition princeps remplacera très avantageusement les éditions vieillies du cardinal Mai et de Migne et contribuera pour beaucoup à faire mieux connaître la figure curieuse, captivante et quelque peu indécise de l'apôtre des Daces.

J. Ebersolt.

Paul und Fritz Sarasin. — **Reisen in Celebes, Ausgeführt in den Jahren 1893-1896 und 1902-1903.** — Wiesbaden, C. W. Kreidel, 1905. 2 vol. 8° de 381 et 390 pages, avec 240 illustrations, 12 pl. en héliogravure ou en couleurs et 11 cartes. — Prix : 24 marks.

En décidant d'explorer l'île, en majeure partie inconnue, de Célèbès, les frères Sarasin comptaient découvrir des populations dont l'étude jetterait quelque lumière sur un problème ethnologique dont leur connaissance des Wedda de

Ceylan (cf. *Die Weddas von Ceylon und die sie umgebenden Völkerschaften, ein Versuch, die in der Phylogenie des Menschen ruhenden Rätsel der Lösung näher zu bringen*, Wiesbaden, fol.) leur avait indiqué quelques termes. Leur attente ne fut pas trompée : dans la péninsule méridionale ils rencontrèrent une population petite, noire, au crâne en hauteur, à nez enfoncé à la racine et large aux narines, etc. que ses caractères anthropologiques rattachent aux Wedda d'une part, et peut-être aux Australo-Tasmaniens de l'autre.

Ainsi se trouve établi un chaînon nouveau dans cette série de populations fort anciennes que quelques auteurs, comme Schœtensack et Klaatsch, ont pensé pouvoir regarder comme apparentées aux populations préhistoriques du Midi de la France[1]. Les demi-civilisés découverts par les frères Sarasin ont reçu de leurs voisins le nom de *Toala*, qui signifie *Hommes des Bois*, et qu'ils emploient aussi en parlant d'eux-mêmes. Ils vivent dans des cavernes et se trouvaient, il n'y a pas longtemps, au stade néolithique, comme en font foi les fouilles des explorateurs. Actuellement ils sont soumis à l'influence culturelle de leurs voisins Bugi. Les frères Sarasin ont recueilli peu de renseignements sur leur organisation sociale et sur leurs croyances. A noter que leur chef, le *balisao*, est héréditaire et doit épouser une de ses parentes (endogamie de classe) au lieu que le peuple est strictement exogame. Les Toala se disent monogames; et si l'un d'eux avait deux femmes, on lui en enlèverait une (cf. t. II, p. 277). Il n'y aurait ni vol ni mensonge, ni danses, ni culte, ni divinités proprement dites, mais on fait des offrandes au riz, rite d'ailleurs répandu dans toute l'Indonésie. En fait, les renseignements recueillis par les frères Sarasin sont, en ce qui concerne les croyances et les institutions des Toala, plutôt fragmentaires et en majeure partie négatifs.

Mais il ne faut pas oublier que le séjour des explorateurs en pays toala fut assez court et que même les individus auxquels ils eurent affaire sont en contact immédiat avec les Bugi. Bien mieux, le fait même que les frères Sarasin ont posé une question relative au vol sans en poser relativement à la propriété montre que leur enquête ne pouvait conduire qu'à des résultats provisoires. L'important, d'ailleurs, était de constater l'existence des Toala : maintenant leur étude approfondie ne saurait tarder, on l'espère : car ils ne sont plus au nombre que de quelques centaines.

Les frères Sarasin donnent également des renseignements sur les Minahassa de la presqu'île septentrionale et sur les Toradja du centre de Célèbès, entre autres sur leurs rites funéraires, sur la coutume de couper des têtes, sur les tabous de passage (cf. t. I, p. 215), le jet des pierres (t. I, p. 372; t. II, p. 174), etc., renseignements qu'un excellent index permet de trouver facilement. L'exécution typographique et les illustrations font honneur à la maison Kreidel.

A. van Gennep.

1) Cf. sur ces théories : La place des Indigènes australiens dans l'Évolution humaine, *Revue des Idées* de mars 1906.

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'Histoire des Religions. — Le « Groupe d'études et de propagande rationalistes » a adressé une pétition aux Sénateurs et aux Députés pour la création d'un enseignement de l'Histoire des Religions aux divers degrés de l'instruction publique dans notre pays. Parmi les signataires nous relevons les noms de MM. Aulard, Louis Havet, Psichari, Paul Reclus, Maurice Vernes etc. La séparation des Églises et de l'État leur paraît devoir être complétée par un enseignement qui fasse connaître à la jeunesse les résultats acquis par l'histoire et la critique, indépendantes de toute attache confessionnelle : « dès maintenant, les travaux publiés en France et dans d'autres pays sur le contenu et le rôle des principales religions permettent de dégager un ensemble de données et de conclusions assez mûres, assez éprouvées pour qu'on les introduise de plain-pied dans l'enseignement public; et l'État laïque a le droit d'exiger de tous les jeunes gens qui lui demandent un diplôme de fin d'études, qu'ils témoignent de connaissances précises et scientifiques sur des faits qui ont tenu une place aussi considérable dans les civilisations dont les nôtres sont issues. »

Les signataires n'oublient pas ce qui a été fait déjà dans ce sens au Collège de France et à l'École des Hautes Études. A Paris, pour l'enseignement supérieur, ils demandent seulement que la situation des professeurs de cette École soit relevée pour encourager de jeunes savants à se grouper autour d'eux. Mais en province tout est à créer : « dans chaque Faculté il faudra un jour au moins deux chaires, soit 28 en tout : une chaire d'histoire du Judaïsme et des religions issues de la Bible, christianisme et islamisme, et une chaire d'histoire des autres religions. » La suppression des Facultés de théologie protestante de Paris et de Montauban pourrait fournir immédiatement les disponibilités suffisantes pour créer tout au moins un certain nombre des conférences réclamées.

Nous laissons de côté ici les considérations d'ordre politique par lesquelles les pétitionnaires justifient leur requête. La cause est en elle-même assez bonne pour qu'elle s'impose à l'attention de tous les hommes soucieux de mettre notre enseignement universitaire au moins sur le même pied que celui de tous les autres pays de civilisation supérieure. Il est inadmissible que les phénomènes de l'ordre religieux, qui ont eu dans tous les temps un rôle, souvent prépondé-

rant et toujours très important, soient les seuls dont notre instruction publique ne s'occupe pas. Partout ailleurs ils sont étudiés avec le plus grand soin.

Est-ce à dire qu'il s'agisse pour l'Université de créer un enseignement des religions ayant un caractère doctrinal et dirigé contre telle ou telle église ou même contre les églises ? Ce serait à notre avis la meilleure manière de compromettre l'avenir de cet enseignement et d'en fausser la valeur dès sa naissance. Ce qu'il faut, c'est de répandre des connaissances précises, appuyées sur une étude serrée et impartiale des documents, sans se préocuper si les conclusions de cette étude sont favorables ou défavorables à une thèse religieuse ou antireligieuse, c'est de mettre les professeurs de l'enseignement secondaire et primaire à même de parler en hommes instruits et éclairés, des faits de l'ordre religieux qu'ils rencontrent au cours de leurs leçons ou de leurs conversations, de les préserver des erreurs fantastiques que la plupart d'entre eux commettent encore quand ils abordent ces questions. Ce qu'il faut aussi, c'est de répandre dans le public, par des cours ouverts et par des publications à la fois scientifiques et accessibles à tout lecteur cultivé, les résultats acquis de l'histoire et de la critique religieuses. Développer les recherches et les travaux originaux dans des institutions techniques telles que l'École des Hautes Études et créer des cours de vulgarisation scientifique dans les Facultés et dans les Écoles Normales, pour l'instruction des futurs maîtres des lycées, collèges et écoles primaires, voilà le double programme qui s'impose, non pas pour transformer nos professeurs et nos maîtres d'écoles en dispensateurs d'un nouveau catéchisme, dont nous ne voyons pas bien la teneur dans un régime de neutralité religieuse, qui ne saurait donc pas plus être antireligieux en principe que religieux suivant telle ou telle formule, — mais pour les mettre en état de traiter en connaissance de cause des questions qu'il ne leur est pas possible de laisser de côté sans mutiler leur enseignement.

*
* *

Les éditeurs Desclée, Lefebvre et Cie (Paris, Rome, Tournai) ont mis en vente une nouvelle traduction française de la Bible : *La Sainte Bible*, traduction d'après les textes originaux, par l'abbé *A. Crampon*, chanoine d'Amiens ; édition révisée par les Pères de la Compagnie de Jésus, avec la collaboration des professeurs de Saint-Sulpice (1 vol. pet. in-8 de 1254 et 315 p.). Cette version est la reproduction de celle qui fut faite par l'abbé Crampon (mort en 1894) et publiée en sept volumes par des Pères de la Compagnie de Jésus. La grande édition contient le texte latin en regard du texte français, quoique celui-ci ait été établi d'après l'hébreu pour l'Ancien Testament et le grec pour le Nouveau.

Cette nouvelle traduction française de la Bible se distingue avantageusement des versions publiées antérieurement avec l'autorisation de l'Église : l'auteur a fait des efforts louables pour tenir compte des résultats acquis par la critique du texte ; il fait connaître les variantes importantes. Ce qu'il y a, pour l'histo-

rien, de plus intéressant dans cette Bible, c'est la quantité de notes où la tradition a été abandonnée pour faire place aux données de la critique historique. Assurément sur bien des points elle s'est montrée inexpugnable; ce n'est pas encore ici que le Français désireux de connaître le sens exact de la Bible, en dehors de toute considération confessionnelle, pourra trouver complète satisfaction. Mais il faut reconnaître qu'il y a cependant un progrès marqué sur les versions antérieures autorisées par l'Église. Cet hommage rendu à la critique biblique dans un ouvrage édité par des Pères de la Compagnie de Jésus ne manque pas de piquant à l'heure actuelle.

*
* *

M. *Maurice Vernes*, directeur d'études à l'École des Hautes Études a publié, dans le supplément n° 3 aux « Cahiers de l'Université populaire du Faubourg Saint-Antoine » le résumé des quatre conférences qu'il a prononcées en 1905-1906 dans cette Université sur *Les origines de l'Église chrétienne*. C'était une tâche délicate. Il s'en est acquitté avec le souci constant de rester sur le terrain de l'histoire, sans faire de polémique. Mais c'est bien ici que l'on saisit sur le vif combien il est difficile de traiter sommairement de pareilles questions, sans mêler ce qui est acquis à la critique et ce qui est encore à l'état d'hypothèse. En pareille matière surtout les nuances sont essentielles. Il ne peut s'agir, dans cette notice, de discuter les détails du tableau brossé avec sobriété et une parfaite connaissance des choses par M. Vernes. Nous voudrions seulement noter l'impression d'ensemble qui nous reste. Après avoir lu ces quelques pages on se demande : si le Christianisme primitif n'est que cela, comment se fait-il qu'il ait triomphé dans le monde antique? Il faut bien qu'il y ait eu autre chose que M. Vernes a passé sous silence et cette autre chose, c'est justement sa valeur religieuse et morale.

*
* *

M. *Adhémar Leclère* a commencé dans le t. XX de la « Bibliothèque d'Études » des *Annales du Musée Guimet* la première partie d'une traduction française des *Livres sacrés du Cambodge*. « Cette publication, dit-il, comprendra dix ou douze livres qui paraîtront par volumes contenant deux ou trois livres. » Le premier volume contient : 1° Le *Préas Pathama Sâmphothian*, la traduction d'une petite Vie du Bouddha, très connue au Cambodge où elle est lue dans les temples. Des notes étendues donnent des éclaircissements et signalent les différences entre cette vie du Bouddha et d'autres ouvrages analogues sanscrits, pâlis, birmans ou siamois. — 2° Le *Satra de Tevatat*, qui contient huit jâtakas ; c'est l'histoire d'un méchant cousin du Bouddha, jaloux de lui et qui subit les conséquences de ses fautes en enfer. — 3° Le *Préas Moha-Chinok*, autre jâtaka, traduit sur le texte cambodgien, qui, dans le manuscrit, est accompagné en regard d'un texte pâli très corrompu. — 4° Le *Niméa-réach-chéadak*, l'un des principaux jâtakas racontant l'histoire d'un voyage accompli par un

roi de Baranasi (Bénarés) dans sept des seize petits enfers qui entourent le premier des huit grands, dans huit palais divins, enfin au paradis d'Indra. — 5° Le *Préas Dimé chéadak*, l'histoire du bodhisattva de ce nom.

On sait que M. Adhémar Leclère est depuis de longues années résident au Cambodge. Il a déjà fait connaître les lois du pays. Il s'attache maintenant à faire connaître la littérature religieuse, afin d'initier les Européens à la mentalité cambodgienne. Il ne fait pas ici œuvre d'historien ou de critique. Il publie des documents avec l'espoir que les indianistes pourront en tirer d'utiles renseignements sur le mode de diffusion de la littérature bouddhique.

J. R.

*
* *

L'origine des orgues. — Nous pensons que nos lecteurs nous sauront gré de reproduire ici la très intéressante notice que M. *Hartwig Derenbourg* a consacrée, dans la *Revue Musicale* du 15 avril 1906, à un musicographe byzantin du VIIIe siècle. La question de l'origine des orgues est trop immédiatement du ressort des études religieuses pour que nous n'ayons pas plaisir à imprimer dans la Revue ces curieuses remarques de l'éminent arabisant :

« C'est avec le plus vif intérêt que j'ai lu dans *Al-Machriq* du 1er janvier 1906 le « Texte arabe de trois traités grecs perdus sur les orgues », publiés par le P. L. Cheïkho, S. J. *Al-Machriq* est la Revue catholique orientale bimensuelle (Sciences, Lettres, Arts) qui paraît à Beyrouth depuis plus de huit ans sous la direction des Pères de l'Université Saint-Joseph. Or, le P. L. Cheïkho ne compte plus les services qu'il a rendus à la littérature arabe et son activité est à la hauteur de sa science.

Amoureux de l'orchestre qu'est l'orgue, lorsqu'il est touché par Guilmant ou l'un de ses émules, j'en admire les voix et l'harmonie. Mais les mystères de la fabrication ne m'étant pas révélés, je ne puis apprécier l'utilité pratique que les facteurs pourront tirer des trois opuscules dont je traduis les titres : 1° *Construction de l'instrument qu'a choisi Mauristos, instrument dont le son se propage à soixante milles*; 2° *Confection de l'orgue qui réunit tous les sons*; 3° *Description du « djouldjoul »* (*carillon*) *qui, mis en mouvement, produit des sons divers, tour à tour émouvants et allègres.* L'instrument du premier opuscule paraît désigner les jeux de trompettes de l'orgue.

Quel est ce Mauristos, auteur du premier opuscule et, très probablement, comme l'a supposé le savant éditeur, des deux autres? J'ai interrogé tous les échos, aucun ne m'a répondu. Ni les répertoires du patriarche si informé et si vivant, Moritz Steinschneider, ni la science des deux hellénistes français les plus qualifiés en cette matière, Charles-Emile Ruelle et Théodore Reinach, n'ont pu venir au secours de mon ignorance. A la suite du P. L. Cheïkho j'en suis réduit à invoquer trois témoignages arabes, dont il a cité le texte dans son introduction, que je mets en français pour votre plus grande commodité et

pour celle de vos lecteurs. Aboû'l-Faradj Ibn An-Nadîm, dans le *Fihrist al'ouloûm* « Catalogue des sciences » rédigé en 982 de notre ère (éd. Flügel, p. 207; cf. p. 285 et 314) dit : « Myrtos (Μύρτος) appelé d'après d'autres Mauristos (vocalisation incertaine) a composé, entre autres livres, un ouvrage sur les instruments de musique appelés l'orgue à jeux de trompettes et l'orgue à jeux de flûtes et un autre sur l'instrument de musique dont le son se propage à soixante milles. » Az-Zauzanî, l'abréviateur d'Ibn-Al-Kiftî, écrit en 1249 (*Ta'rîkh al-houkamâ*, éd. Lippert, p. 322) : « Myrtos, appelé d'après d'autres Mauristos, est un médecin grec, mathématicien et artiste, qui a composé des ouvrages parmi lesquels celui qu'il a consacré à l'instrument de musique nommé l'orgue à jeux de trompettes et celui sur l'orgue à jeux de flûtes. — Enfin Aboû 'l-Fidâ (*Historia anteislamica*, éd. Fleischer, p. 156) écrit après 1300 : « Et parmi les Grecs, il y a Myrtos ou Mauristos, médecin grec, mathématicien et artiste qui a composé un livre sur l'instrument appelé orgue, dont le son se propage à soixante milles. »

Dans quel pays, vers quelle époque a vécu Myrtos ou Mauristos? Sur ces deux points je m'enhardis à émettre des conjectures personnelles, ces questions ayant été laissées en suspens par le P. L. Cheïkho. Dans le *Fihrist al-'ouloûm*, p. 314, Myrtos est appelé Ar-Roûmi, « le grec » ou plutôt « le Byzantin ». Or, dans le premier opuscule, l'auteur parle d'un orgue en cuivre, destiné au roi des Francs, et le P. L. Cheïkho annote : « Nous ne savons rien du roi des Francs mentionné ici. » Je crois pouvoir affirmer qu'il s'agit de Pépin le Bref, auquel l'empereur Constantin V Kopronyme fit présent en 757 d'un orgue construit probablement dans la région de Byzance, sa capitale. Myrtos serait donc une de ces « figures byzantines » que M. Charles Diehl excelle à dessiner. Ainsi s'explique que les historiens de l'antiquité aient forcément ignoré ce moderne par rapport à eux, que les Arabes l'aient traduit au IXe siècle en même temps que les autres écrivains grecs, enfin que Ibn-An-Nadîm l'ait connu au Xe.

P. S. — L'orgue, offert en 757 au roi de France par l'empereur byzantin, le premier orgue qu'on ait vu en France, fut apporté à Compiègne, d'après les *Annales Einhardi* (Pertz, *MGSS*, série in-f°, I, p. 141) : « Constantinus imperator misit Pippino regi multa munera, inter quae et organum, quae ad eum in Compendio villa pervenerunt, ubi tunc populi sui generalem conventum habuit. » D'autres documents sur l'ambassade orientale et sur les présents qu'elle remit sont rassemblés et cités par L. Oelsner, *Jahrbücher des fränkischen Reiches unter König Pippin* (Leipzig, 1871), p. 290 et 294. Une monographie sur les orgues, tant hydrauliques que pneumatiques, de fabrication byzantine, a été publiée par le P. J. Thibaut dans les *Échos d'Orient*, IV (Paris, 1901), p. 339-347, et V (1902), p. 343-353. Elle est une continuation utile du bel article *Hydraulis* de M. Charles-Emile Ruelle, dans Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*.

*
* *

Les Drs *A. Marie* et *M. Viollet* publient, dans le *Journal de Psychologie normale et pathologique* (mai-juin 1906) une curieuse étude sur l'envoûtement moderne. On pourrait à coup sûr regretter que les auteurs de cet article aient, pour l'historique de l'envoûtement, réuni leur documentation avec quelque hâte et insuffisamment établi les divisions critiques nécessaires entre des faits d'inégal intérêt que les démonographes du moyen âge ou des temps modernes nous transmettent pêle-mêle. Mais MM. *M.* et *V.* apportent à l'étude contemporaine de la croyance à l'envoûtement toute une série de faits scientifiquement établis et que l'histoire religieuse peut utiliser en toute confiance. A vrai dire, le profit pour nos recherches est de médiocre importance. Le fait religieux n'apparaît guère dans ces quatre séries d'observations : le second sujet traverse des crises mystiques, mais il entre beaucoup d'autres éléments dans le désarroi mental qui l'amène à se croire envoûté. Seul le troisième sujet, une malade âgée de vingt-huit ans, rappelle par la pratique du contre-envoûtement ecclésiastique, les « possédées » de le démonologie médiévale. Persuadée qu'elle est envoûtée par un mauvais prêtre, elle s'adresse à l'archevêque, qui la délivre de la possession. L'archevêque mort, elle est de nouveau tourmentée, va à un pèlerinage, en éprouve un soulagement passager — une autosuggestion d'arrêt — qui se produit toutes les fois qu'elle retourne au lieu consacré. A la suite d'une crise physiologique, des hallucinations multiples — l'apparition de la Vierge avec l'enfant Jésus, puis de saint Joseph sous la figure d'un mendiant sur la route — lui ont rendu un peu de calme.

*
* *

L'Histoire des Religions à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du* 11 *avril* 1906. M. *Héron de Villefosse* annonce la découverte par M. le commandant Guénin, en mars dernier, d'une petite basilique située à environ 78 kilomètres de Tébessa. M. Guénin y a relevé une inscription d'époque byzantine renfermant les noms de cinq martyrs africains suppliciés en 304 sous le proconsulat d'Amilinus, parmi lesquels sont Vincentius, confesseur d'Abitina, et Crispine de Thagora que l'on sait avoir été martyrisée à Théveste le 5 décembre 304. Le nom de Faustinus, évêque de Théveste, était inconnu.

M. *Maurice Croiset* lit une étude sur la légende de Calypso. Deux traditions relatives à cette déesse sont confondues dans l'Odyssée : d'après l'une, de beaucoup la plus ancienne, ce serait une Océanide, habitant dans une grotte et qui ne se laisserait toucher ni par les regrets ni par les larmes d'Ulysse. Cette tradition, sensiblement adoucie, se retrouve dans le 5e chant de l'Odyssée. L'autre fait de Calypso la fille d'Atlas.

M. *d'Arbois de Jubainville* fait une communication sur les nombreux *simu-*

lacra de Mercure qui existaient en Gaule. C'étaient, selon la remarque de M. Salomon Reinach, des pierres levées, des *menhir* auxquels on rendait un culte. La Vie de saint Samson désigne par le mot *simulacrum* une pierre levée, *lapis stans*, qui était l'objet d'un culte en Grande-Bretagne au milieu du VIe siècle et sur laquelle l'évêque grava une croix. Au siècle précédent, saint Patrice en Irlande trouva une pierre levée sur un monticule artificiel, décorée d'ornements d'or et d'argent et qui était l'objet d'un culte. Des sacrifices humains avaient été, disait-on, célébrés en l'honneur de cette idole. En Gaule, le culte des pierres a été prohibé aux Ve et VIe siècles par des conciles; malgré ces défenses, il persistait encore au VIIIe siècle où Charlemagne l'interdit (C. R. dans *Revue Critique*, 23 avril 1906).

Séance du 20 *avril*. M. *Chavannes* donne l'explication et le commentaire d'un passage d'une encyclopédie chinoise publiée vers 1609, où se trouve racontée l'histoire de la source miraculeuse qui jaillit dans l'endroit plus tard appelé Mo-K'ia (la Mecque) pour secourir le petit Sseu-ma-yen (Ismaël), fils du patriarche P'ou-lo-heou (Abraham). Il se peut que cette tradition ait été apportée en Chine par les pèlerins qui, à partir du XVe siècle ap. J.-C., visitèrent les lieux saints de l'Arabie.

M. *P. Monceaux* fait une communication sur les inscriptions chrétiennes d'Afrique concernant des martyrs.

Séance du 27 *avril*. *M. Vidier* présente un certain nombre de documents relatifs à divers ermitages fondés dans l'Orléanais au XIIe siècle par des personnages de la cour du roi de France et que les puissantes abbayes de Saint Benoît-sur-Loire et de Sainte-Euverte ne tardèrent pas à absorber. L'étude de M. Vidier fournit d'intéressants exemples de la confiscation des petites institutions monastiques par les grandes et aussi de la formation des grands domaines fonciers des réguliers.

Séance du 4 *mai*. M. *B. Haussoullier* communique et interprète une inscription grecque archaïque récemment publiée dans les *Notizie degli scavi* par M. Sogliano. Cette inscription se trouvait dans une partie de la nécropole de Cumes réservée aux initiés des mystères de Dionysos.

Séance du 18 *mai*. M. *S. Reinach* annonce que MM. Grenfell et Hunt ont découvert à Oxyrhinchus (Égypte) des papyrus contenant un certain nombre de fragments de Pindare, d'Euripide, de Cercidas, d'une Histoire de la Grèce au début du VIe siècle, et surtout un Évangile totalement inconnu. « Jésus et ses disciples se rendent au temple de Jérusalem; là, un pharisien leur ayant reproché de n'avoir pas accompli certains actes de purification, Jésus, en un discours éloquent, fait ressortir le contraste entre la pureté du cœur et la pureté rituelle.

BELGIQUE

Le P. Delehaye, dans les *Analecta Bollandiana* (t. XXV, fasc. II, p. 192) présente comme il suit le livre de M. John Campbell Oman, *The Mystics, Ascetics and Saints of India* (A Study of Sadhuism, with an Account of the Yogis, Sanyasis, Bairagis and other strange Hindu Sectarians. Londres, T. Fisher Umoin, 1905, in-8, xv-291 pp.). — « Le titre que nous venons de transcrire indique suffisamment l'objet du livre de M. *O.* Tant d'histoires merveilleuses et bizarres ont été racontées depuis les temps antiques sur les gymnosophistes, comme on disait, les sadhus et les fakirs, que l'on n'est pas fâché d'entendre un témoin oculaire qu'un long séjour dans les Indes a familiarisé avec le milieu et qui a observé les ascètes de toute secte avec sa mentalité d'homme moderne. Je n'ai pas besoin de rappeler que les mystiques et les pénitents indiens ont été souvent mis en parallèle avec les moines chrétiens, et que certaines formes d'ascétisme pratiquées encore aujourd'hui sont de nature à nous rendre moins sceptiques à l'endroit de beaucoup de récits extraordinaires des temps héroïques du monachisme oriental. L'exposé rapide et clair de M. *O.* fait bien saisir à quel point l'étude du sadhuisme est compliquée et par quelles racines profondes le phénomène tient à l'âme de la nation. Dans l'état de nos connaissances, il est à peu près impossible d'en pénétrer l'esprit et de discerner, parmi tant de manifestations disparates, celles qui sont normales, de ce qui doit être regardé comme une déviation. On ne saurait, par conséquent, à moins de s'en tenir à des ressemblances superficielles, comparer les sectes indiennes à nos ordres religieux. »

*
* *

Dans la pensée des auteurs de mémoires contenus dans les *Mélanges Paul Frédericq*, cet hommage scientifique s'adresse au secrétaire de la Société pour la Propagation des belles-lettres et arts, bien plus encore qu'au savant professeur d'histoire de l'Université de Gand. Aussi ne saurions-nous nous étonner de ne trouver dans ce précieux recueil qu'un nombre assez restreint de travaux proprement historiques. Cela n'est pourtant pas une excuse suffisante pour nous justifier d'en parler si tard (ce volume a paru en 1904). Ceux de ces mémoires qui intéressent nos études valent d'être connus malgré des mérites divers. La *Revue Critique* (16 avril 1906) en rend compte en ces termes :

« J. Bidez : *Bérose et la grande année.* La grande année de Bérose est une longue période cosmique, dont l'été, marqué par l'embrasement du monde (ἐκπύρωσις), arrive quand toutes les planètes sont en conjonction du même point du Cancer; l'hiver, où se place un déluge universel (ὑδάτωσις), quand la même conjonction a lieu dans le Capricorne. M. Bidez étudie les formes diverses données à cette théorie par Proclus, Psellus et autres, Gennadius, Nigidius

Figulus dans Lucain (I, 651), Olympiodore, chez les stoïciens et les platoniciens. En somme, la doctrine de Bérose n'a trouvé de faveur que dans les milieux astrologiques ou qui étaient sympathiques à des idées analogues, eschatologie messianique, chiliasme. — L. Parmentier : *Note sur deux mss. d'Euthymios Zigabenos conservés à la bibliothèque de Patmos.* La *Panoplie dogmatique* d'Euthymios, réfutation byzantine de toutes les hérésies, a de l'importance pour l'histoire des hérésies contemporaines, Arméniens, Pauliniens, Messaliens, Bogomiles, Sarrasins. Les mss. décrits et collationnés partiellement sont Patmos 102 (Sakkelion) du XIIIe siècle, et 103, écrit après 1272. — Fr. Cumont : *Pourquoi le latin fut la seule langue liturgique de l'Occident.* La situation est antérieure au christianisme. La culture latine a nivelé l'Occident, tandis qu'en Orient les cultes et les langues ont subsisté. Cette diversité n'a pas cessé quand le christianisme est survenu.

ALLEMAGNE

M. *Axel Andersen*, professeur au gymnase de Christiania, a publié une seconde édition de son intéressant travail : *Das Abenmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus* (Giessen; Töpelmann; un vol. in-8° de I et 111 pages; prix : 2 m.). Un de nos collaborateurs a donné un compte rendu très complet de cette étude (voir Revue, t. LII, p. 456-462). Nous n'y reviendrons pas. Cette seconde édition a été revue par l'auteur, enrichie de quelques développements nouveaux, notamment pour ce qui concerne le sens de la Pâque pour Justin Martyr et la portée des vv. 3 et 4 du chapitre x de la Ire Epître de Paul aux Corinthiens.

— L'éditeur Hinrichs a publié une seconde édition de la traduction allemande de « La Religion à Rome sous les Sévères » par Jean Réville. A cette occasion on a modifié quelque peu le titre de l'ouvrage, afin de mieux faire ressortir sa signification. Il est intitulé maintenant : *Die Religion der römischen Gesellschaft im Zeitalter des Synkretismus* (1 vol. de x et 296 p.). Mais le contenu du livre est resté le même.

— La dernière livraison de l'*Archiv für Religionswissenschaft* (t. IX, fasc. 2) publiée le 31 mai, contient les articles suivants : Les divinités patronales de Mayence, par M. A. von Domaszewski; Les récits bibliques de la création, reproduction d'une conférence de M. Fr. Schwally; L'élément solaire de la conception de Dieu dans l'Ancien Testament, par M. Vollers; La prière à haute voix et la prière silencieuse, par M. S. Sudhaus; Feralis exercitus, par M. L. Weniger; Mythes relatifs à la baleine, par M. L. Radermacher; Sainte Lucie en territoire germanique, par M. Höfler.

— Les trois premiers volumes des *Kirchengeschichtliche Abhandlungen* publiées par le Dr Max Schalek (Breslau, 1902-1905) fournissent à la science des religions un contingent d'articles déjà assez considérable pour que nous en donnions ici une brève analyse : le tome Ier contient : de M. W. Otte : *Der*

historische Wert der alten Biographien des Papstes Clemens V. M. O. insiste sur la médiocre valeur de la Vita Prima de Jean de Saint-Victor. — De M. F. Schütte : *Studien über den Schriftsteller-Katalog (De viris illustribus) des hl. Isidor von Sevilla.* Les chapitres dûs authentiquement à Isidore de Séville sont fort réduits : l'évêque Pontien et Braulion de Saragosse sont les auteurs de la plupart des autres. — De M. Jean Plinski : *Die Probleme historischen Kritik in der Geschichte des ersten Preussenbischofs.* Ce premier évêque est le cistercien Christian et non l'abbé Gottfried de Lekno. — Dans le second volume sont compris les mémoires suivants : Fr. X. Seppelt : *Das Papsttum und Byzanz.* Sur l'importance des questions religieuses dans le schisme byzantin. — J. Knossalla : *Der pseudo-justinische* λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας. — Fr. von Blacha : *Der pseudo-cyprianische Traktat « De singularitate clericorum » ein Werk des Novatian.* — J. Grabisch : *Die pseudo-cyprianische Schrift Ad Novatianum, Ein Beitrag zur Geschichte des Papstes Cornelius.* Sur les pseudépigraphes de l'ancienne littérature chrétienne.

Dans le troisième volume se trouvent la dissertation de M. E. Timpe : *Die Kirchenpolitischen Ansichten und Bestrebungen des Kardinals Bellarmin.* Conflits entre la Papauté et les monarchies au XVIe et au commencement du XVIIe siècle. — G. Schmidt : *Der historische Wert der vierzehn alten Biographien des Papstes Urban V* (1362-1380). Examen critique des quatorze *Vitae* d'Urbain V. — Fr. X. Seppelt : *Der Kampf der Bettelorden an der Universität Paris in der Mitte des 13 Jahrhunderts* (199-241 p.). Les études franciscaines et dominicaines à Paris antérieurement à 1231.

ITALIE

Parmi les plus belles publications de la librairie Hœpli de Milan, nous signalons volontiers la reproduction en phototypie et photochromographie du célèbre *Rotulo di Giosue* (Cod. Vatic. Palat. græc. 431) un des chefs-d'œuvre de l'art grec en dehors de l'influence byzantine dans le haut Moyen-âge. Cette publication fait partie de la série des *Codices e Vaticanis selecti* reproduits par la phototypie, sur l'ordre du pape et avec le concours des fonctionnaires de la Vaticane. Elle comprend, outre les photographies du *Rotulo*, une introduction historique sur l'histoire, l'âge et l'art de ce précieux document, plus douze scènes de l'histoire de Josué reproduites d'après les deux mss. Vatic. 746 et 747. Ces planches peuvent donner une idée approximative de ce qu'était la partie aujourd'hui perdue du Rotulo.

Notons encore que la maison Hœpli a fait entrer dans la même collection, pour le plus grand profit des études bibliques, une seconde édition phototypique — à un prix relativement modique — du *Codex Vaticanus* 1209 [*Cod. B.*] *Bibliorum SS. Græcorum* dont on sait l'importance capitale pour l'établissement du texte des Septante.

P. A.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME CINQUANTE-TROISIÈME

ARTICLES DE FONDS

Pages.

Fr. Cumont. Les Cultes d'Asie Mineure dans le Paganisme romain . . 1

L. Massebieau et E. Bréhier. Essai sur la chronologie de la vie et des œuvres de Philon 25, 164, 267

Ed. Montet. Un rituel d'abjuration des Musulmans dans l'Église grecque. 145

Eug. Monseur. La proscription religieuse de l'usage récent 290

MÉLANGES ET DOCUMENTS

G. Foucart. Une tombe d'Amarna 186

Jean Capart. Bulletin critique des Religions de l'Égypte, 1905. . . . 306

Correspondance. Lettre de M. S. Reinach à propos du Psaume XXII, v. 17. 65

REVUE DES LIVRES

C. Clemen. Die religionsgeschichtliche Methode in der Theologie (*Jean Réville*) 67

M. Reischle. Theologie und Religionswissenschaft (*Jean Réville*). . . . 67

J. A. Dulaure. Les divinités génératrices chez les anciens et les modernes (*Goblet d'Alviella*). 70

E. Aymonier. Le Cambodge (*A. Cabaton*) 74

A. Audollent. Carthage romaine (*J. Toutain*) 82

W. Rainey Harper. A critical and exegetical Commentary on Amos and Hosea (*C. Piepenbring*) 86

P. Kleinert. Die Propheten Israels in sozialer Beziehung (*C. Piepenbring*) 90

C. Mommert. Menschenopfer bei den alten Hebräern (*C. Piepenbring*). . 94

C. Mommert. Der Ritualmord bei den Talmud-Juden (*C. Piepenbring*) . 94

E. Caird. The Evolution of Theology in the greek philosophers (*Jean Réville*) 98

J. Grill. Der Primat des Petrus (*Jean Réville*) 103

R. Hermann. Erlösung (*P. Oltramare*) 107

Mead et Chattopadhyaya. Neuf Upanishads (*P. Oltramare*) 112

Binet-Sanglé. Les Prophètes juifs (*H. Norero*) 116

Pages.
C. Pascal. Fatti e Leggende di Roma antica (*P. Alphandéry*) 118
G. V. Callegari. Il Druidismo nell' antica Gallia (*P. Alphandéry*) . . . 119
F. Stähelin. Der Antisemitismus des Altertums (*E. Montet*) 119
A. Jeremias. Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion (*Jean Réville*) 120
J. E. Carpenter. Christianity in the light of historical science (*Jean Réville*) 121
G. Rauscher. Die wichtigeren neuen Funde auf dem Gebiete der ältesten Kirchengeschichte (*Jean Réville*) 122
G. Schnürer. Franz von Assisi (*P. Alphandéry*). 123
H. Felder. Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden (*P. Alphandéry*). 124
E. Jacob. Johannes von Capistrano (*P. Alphandéry*) 124
G. Politis. Παραδόσεις (*J. Ebersolt*). 125
P. Gastrow. J. S. Semler (*G. Dupont*). 126
L. Zscharnack. Lessing und Semler (*G. Dupont*) 126
J. Meilloc. Les Serments pendant la Révolution (*P. Alphandéry*). . . 127
L. R. Farnell. The Evolution of Religion (*Goblet d'Alviella*). 197
A. Dieterich. Mutter Erde (*Eug. Monseur*). 200
W. Schenke. Amon-Re (*N. Söderblom*). 206
A. Macdonell. The Brhaddevata (*F. Lacôte*) 210
K. E. Neumann. Die Reden Gotamo Buddho's (*F. Lacôte*) 218
Rai Bahadur Lala Baij Nath. Hinduism ancient and modern (*F. Lacôte*) . 221
R.. L. Ottley. The Religion of Israel (*C. Piepenbring*) 224
J. Lajciak. Ezéchiel, sa personne et son enseignement (*C. Piepenbring*) . 229
W. Staerk. Sünde und Gnade nach der Vorstellung des älteren Judentums (*C. Piepenbring*) 232
J. Rivière. Le dogme de la Rédemption (*A. Loisy*). 234
P. Paris. Essai sur l'art et l'industrie de l'Espagne primitive (*L. Barrau-Dihigo*) 238
A. Lang. The secret of Totem(*A. van Gennep*) 241
E. Washburn Hopkins. The fountain of Youth (*F. Lacôte*). 246
W. F. Warren. Problems still unsolved in Indo-Aryan Cosmology (*F. Lacôte*) 247
Hanns Oertel. The Jâiminiya Brâhmana and the Brâhmana literature (*F. Lacôte*) 249
Journal of the American Oriental Society XXVI (*F. Lacôte*) 249
P. Calmes. Évangile selon saint Jean (*M. Goguel*) 250
J. Pargoire. L'Église byzantine de 527 à 847 (*J. Ebersolt*) 251
A. Bruckner. Quellen zur Geschichte des pelagianischen Streites (*Th. Schoell*) 253
Ignaz Kunos. Türkische Volksmärchen aus Stamboul (*A. van Gennep*) . 254
E. Lefranc. Les conflits de la science et de la Bible (*E. Montet*) . . . 255

Pages.
P. Jaeger. Zur Ueberwindung des Zweifels (*M. Goguel*) 256
Religions et sociétés (*Jean Réville*) 358
M. Bloomfield. Cerberus, the dog of Hades (*N. Söderblom*) 363
L. Gauthier. Introduction à l'Ancien Testament (*E. Montet*). 365
J. Ernst. Papst Stephan I und des Ketzertaufstreit (*Ph. Schoell*) . . . 368
L. de Kerval. L'évolution et le développement du merveilleux dans les légendes de S. Antoine de Padoue (*P. Alphandéry*). 372
Sully-Prudhomme. La vraie religion selon Pascal(*Jean Réville*) 380
A. L. M. Nicolas. Seyyed Ali Mohammed, dit le Bâb (*Cl. Huart*) . . . 383
A. L. M. Nicolas. Le Béyân arabe (*Cl. Huart*) 383
Beha-Ullah. Les préceptes du béhaïsme (*Cl. Huart*) 391
J. G. Frazer. Lectures on the early history of the Kingship (*A. van Gennep*) 395
R. Andree. Votive und Weihegaben des katholischen Volkes (*A. van Gennep*) 400
N. Söderblom. Die Religion der Erde (*Jean Réville*) 406
S. Reinach. Cultes, Mythes et Religions, t. II (*Goblet d'Alviella*) . . . 407
L. Venezianer. Ezechiels Vision und die salomonischen Wasserbecken (*A. Loisy*) 408
E. Heilborn. Das Tier Jehovas (*Mayer Lambert*). 409
P. Fiebig. Pirqué aboth (*Mayer Lambert*). 410
F. Oels. Der Wodan-Kult (*R. Gauthiot*) 411
The Belles Lettres Series. Section I (*R. Gauthiot*) 412
K. Heussi et H. Mullert. Atlas zur Kirchengeschichte (*Jean Réville*) . . 413
A. E. Burn. Niceta of Remesiana (*Jean Ebersolt*) 415
P. et F. Sarasin. Reisen in Celebes (*A. Van Gennep*) 415

CHRONIQUES, par MM. *Jean Réville* et *P. Alphandéry*.

Nécrologie : H. Usener, p. 140.

Généralités : Vingtième anniversaire de la fondation de la Section des Sciences religieuses à l'École des Hautes Études, p. 129; Conférences du Musée Guimet, p. 131; Hubert, Représentation du temps dans la religion et dans la magie, p. 130; Société française de Paléologie, p. 138; Actes du IIIe Congrès International du christianisme libéral, p. 140; Rivista delle Scienze Teologiche, p. 264; Enseignement de l'Histoire religieuse à Paris, p. 417; Marie et Viollet, l'Envoûtement moderne, p. 422; Sudhaus, Prière à haute voix et prière silencieuse, p. 425.

Christianisme ancien : Ermoni, Essenisme, p. 134; Versification populaire des chrétiens d'Afrique, p. 139; Estlin Carpenter, Origines du Christianisme, p. 140; Pfleiderer, Sources de la croyance chrétienne à

la rédemption, p. 140; Lettre des communautés de Lyon et de Vienne, p. 257; Le grand Pan, p. 258; Loisy, Morceaux d'exégèse, p. 259; Harnack, Le mot ἀθεότης, p. 261; Galante, Fontes juris canonici selecti, p. 262: Morillot, Emploi des clochettes chez les Anciens et dans le Christianisme, p. 264; Vernes, Origines de l'Église chrétienne, p. 419; Martyrs de Théveste, p. 422; Inscriptions d'Afrique sur les martyrs, p. 433; Évangile d'Oxyrhinchus, p. 423; Andersen, Das Abendmahl, p. 425; Knossalla et Grabisch, Trois traités faussement attribués à saint Cyprien, p. 426.

Christianisme du moyen âge : Macler, Pseudo-Sebêos, p. 137; Lejay, Rôle théologique de Césaire d'Arles, p. 137; Bérenger Frédol, p. 257, 258; De Lasteyrie, Déviation de l'axe des églises, p. 259; Anz, Die lateinischen Magierspiele, p. 260; Galante, Fontes juris canonici selecti, p. 262; Haskins, History of Papal Penitentiary, p. 263; Band, Composition de la Consolation de Boèce, p. 263; H. Derenbourg, Origine des orgues, p. 420; Ermitages de l'Orléanais au XIIe siècle, p. 423; Parmentier, Euthymios Zygabenos, p. 425; Cumont, Le latin langue liturgique de l'Occident, p. 425; Höfler, Sainte Lucie en pays germanique, p. 425; Otte, Anciennes biographies de Clément V, p. 425; Schütte, De viris illustribus d'Isidore de Séville, p. 426; Plinski, Le premier évêque de Prusse, p. 426; Seppelt, Papsttum und Byzanz, p. 426; Schmidt, Quatre anciennes biographies d'Urbain V, p. 426; Seppelt, Les Ordres mendiants et l'Université de Paris, p. 426; Rotulo di Giosué, p. 426.

Christianisme moderne : Denifle, Vie de Luther, p. 142; Kœhler, A propos du Luther de Denifle, p. 142; Bukonnig, Un portrait des Trois Personnes, p. 142; Galante, Fontes juris canonici selecti, p. 262; Timpe, La Politique du cardinal Bellarmin, p. 425.

Judaïsme : Guimet, Antiquités de la Syrie et de la Palestine, p. 131; I. Lévy, Populations du Sé'ir, p. 133; Ermoni, Essenisme, p. 134; Sabazios et Jahvé, p. 257.

Islamisme : Légende chinoise de la source d'Ismaël, p. 423.

Autres religions sémitiques : Guimet, Antiquités de la Syrie et de la Palestine, p. 131; Janssen, Immolation chez les nomades à l'Est de la Mer Morte, p. 133; Clermont-Ganneau, Recueil d'archéologie orientale, p. 138; Inscription carthaginoise, p. 258; Athena et Tanit, p. 259; Inscription grecque et nabatéenne, p. 259.

Religion de l'Égypte : Guimet, Statue vocale de Memnon, p. 131; Guimet, Récentes découvertes archéologiques en Égypte, p. 131; J. Lévy, Populations du Sé'ir, p. 133; Jupiter et Vénus d'Héliopolis. p. 258; Fouilles de M. Naville à Dé'ir el Bahari, p. 259; P. Foucart, Sénatus-consulte de Thisbé, p. 259.

Religion assyro-chaldéenne : Dieux à turban dans les cylindres chal déens, p. 139; Bidez, Bérose et la grande année, p. 424.

Religions de la Grèce et de Rome : Guimet, Les Musées de la Grèc p. 131; Glotz, L'Ordalie dans la Grèce primitive, p. 181; Clermon Ganneau, Recueil d'archéologie orientale, p. 138; Textes grecs d' phrodisias, p. 139; Temple dans le Forum pompéien, p. 257; Sabazi et Jahvé, p. 257; Le grand Pan, p. 258; Jupiter et Vénus d'Héli polis, p. 258; Bague représentant Athéna, p. 288; Inscription grecq et nabatéenne, p. 259; P. Foucart, Culte de Dyonisos en Attiqu p. 259; Helbig, Attributs des Saliens, p. 259; Ballentine, Culte d nymphes, p. 264; Légende de Calypso, p. 422; Simulacra de Mercu en Gaule, p. 422; Inscription de la nécropole de Cumes, p. 42 Bidez, Bérose et la grande année, p. 424 : Jean Réville, Die Religi der römischen Gesellschaft im Zeitalter des Synkretismus, p. 42 V. Domaszewski, Divinités patronales de Mayence, p. 425; Wenige Feralis exercitus, p. 425.

Religions celtique, germanique et scandinave : Obrik, Histoire de Hr Kraki, p. 136; Simulacra de Mercure en Gaule, p. 422.

Religions d'Extrême-Orient : Guimet, Le théâtre en Chine, p. 13 Légende chinoise de la source d'Ismaël, p. 423.

Non civilisés et Folk-lore : Seurat, Marae des Tuamotu, p. 135; Ehre reich, Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker, p. 2(Radermacher, Mythes relatifs à la baleine, p. 425.

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS, IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

IMPRIM. LIBRE
JUIN, 1906

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIHER, L. LÉGER, JUDAS LÉVI, SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, ED. MONTET, P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, ALBERT RÉVILLE, M. REVON, J. TOUTAIN, ETC.

Secrétaire de la Rédaction : M. PAUL ALPHANDÉRY.

VINGT-SEPTIÈME ANNÉE

TOME LIII. N° 3. — MAI-JUIN

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1906

SOMMAIRE

L. Massebieau et E. Bréhier. **Essai sur la chronologie de la vie et des œuvres de Philon** (*3e et dernier article*).

Eug. Monseur. **La proscription religieuse de l'usage récent.**

Jean Capart. **Bulletin critique des Religions de l'Egypte** : 1905 (1re partie).

REVUE DES LIVRES

I. *Analyses et comptes-rendus* :

1° Religions et Sociétés (Jean Réville).

2° M. Bloomfield. Cerberus, the dog of Hades (N. Söderblom).

3° L. Gautier. Introduction à l'Ancien Testament (E. Montet).

4° J. Ernst. Papst Stephan I und der Ketzertaufstreit (Th. Schoell).

5° L. de Kerval. L'évolution et le développement du merveilleux dans les légendes de S. Antoine de Padoue (P. Alphandéry).

6° Sully-Prudhomme. La vraie religion selon Pascal (Jean Réville).

7° A. L. M. Nicolas. Seyyed Ali Mohammed, dit le Bab (Cl. Huart).

8° A. L. M. Nicolas. Le Béyân arabe (Cl. H.).

9° Beha-ullah. Les préceptes du Béhaïsme (Cl. H.).

10° J. G. Frazer. Lectures on the early history of the Kingship (A. Van Gennep).

11° R. Andree. Votive und Weihegaben des katholischen Volkes (A. V. G.).

II. *Notices bibliographiques* :

1° N. Söderblom. Die Religionen der Erde (Jean Réville). — 2° S. Reinach. Cultes, Mythes et Religions, t. II (Goblet d'Alviella). — 3° L. Venezianer. Ezechiels Vision und die salomonischen Wasserbecken (A. Loisy). — 4° E. Heilborn. Das Tier Jehovas (Mayer Lambert). — 5° P. Fiebig. Pirqu'aboth (M. L.). — 6° F. Oels. Der Wodin-Kult (R. Gauthiot). — 7° The Belles-Lettres Series. Section I (R. G.). — 8° K. Heussi et H. Mulert. Atlas zur Kirchengeschichte (Jean Réville). — 9° A. E. Burn. Nicetas of Remesiana (Jean Ebersolt). — 10° P. et F. Sarasin. Reisen in Celebes (A. Van Gennep).

CHRONIQUE

La REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS paraît tous les deux mois, par fascicules in-8° raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'Abonnement annuel :	Paris	25 fr. »
— — —	Départements	27 fr. 50
— — —	Etranger	30 fr. »
Un numéro pris au Bureau		5 fr. »

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

Prière d'adresser tous les ouvrages destinés à la Revue à M. Jean Réville, *directeur de la Revue de l'Histoire des Religions*, chez M. Leroux, éditeur, 28, rue Bonaparte, à Paris. (VIe).

ERNEST LEROUX, Editeur, rue Bonaparte, VIe

ABDALLAH IBN ABDALLAH. Le présent de l'homme lettré pour réfuter les partisans de la Croix. Traduction française (par M. Spitzer). In-8. . . 3 fr. 50
BEHA ULLAH. Le livre de la certitude (*Kitab el Ikan*), un des livres sacrés du bâbisme, trad. du persan par H. Dreyfus et Mirza Habib Ullah Chirazi. In-18 . . . . . 5 fr. »
— Les paroles cachées du Bab, traduites par les mêmes. In-18 . . . 2 fr. »
BENATTAR (César). El Hadi Sebai, Abdelaziz Ettéalbi. L'esprit libéral du Coran. In-8 . . . . . 2 fr. »
BLOCHET (E.). Le livre intitulé : L'Oulamâ-i Islam. Les docteurs de l'islam. In-8 . . . . . 2 fr. »
EL BOKHARI. Les traditions islamiques, traduites de l'arabe, avec notes et index par O. Houdas et W. Marçais. Tomes I et II. In-8. Chaque . 16 fr. »
CARRA DE VAUX. Gazâli. Le traité de la Rénovation des sciences religieuses. In-8 . . . . . 1 fr. 50
— Fragments d'eschatologie musulmane. In-8, 2 planches . . . . 1 fr. 50
— La légende de Bahira, ou un moine chrétien auteur du Coran. In-8. 1 fr. »
CASTRIES (Comte H. de). Moulay Ismaïl et Jacques II. Une apologie de l'Islam par un Sultan du Maroc. In-8, 3 portraits, 2 planches. . . . . 5 fr. »
— Les moralistes populaires de l'Islam. I. Les gnômes de Sidi Abder-Rahman el Medjedoub. In-18. . . . . 3 fr. 50
CHODZKO (A.). Théâtre persan. Choix de teaziés, ou drames religieux, traduits pour la première fois du persan. In-18 . . . . . 5 fr. »
CORAN (Le), sa poésie, ses lois, par Stanley Lane Poole. In-18. . . 2 fr. 50
DABRY DE THIERSANT. Le Mahométisme en Chine. 2 vol. In-8, fig. . 15 fr. »
— De l'insurrection mahométane dans la Chine occidentale. In-8. . 1 fr. 50
DARMESTETER (J). Le Mahdi, depuis les origines de l'Islam. In-18 . 2 fr. 50
DELAPORTE (P. H.). Vie de Mahomet. In-8 . . . . . 10 fr. »
DELPHIN (G). La philosophie du cheikh Senoussi. In-8 . . . . . 1 fr. 50
DERENBOURG (H.). La science des religions et l'Islamisme. In-18. . 2 fr. 50
— Le dieu Allah dans une inscription minéenne. In-8 . . . . . 1 fr. 25
FERRAND (G.). Les Musulmans à Madagascar. 2 fasc. In-8 . . . . 6 fr. »
— Les Comalis. In-8 . . . . . 5 fr. »
GAUTHIER (G). La philosophie arabe. In-18. . . . . 2 fr. 50
GOBINEAU (de). Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale, 3e édition. In-8 . . . . . 7 fr. 50
GOLDZIHER. Les expressions *Ombre de Dieu, Khalife de Dieu*. In-8 . 1 fr. »
— Le culte des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes. In-8 . 1 fr. 50
— Le rosaire dans l'Islam. In-18 . . . . . 1 fr. »
— De l'ascétisme aux premiers temps de l'Islam. In-8 . . . . . 1 fr. »
— Nouvelles contributions à l'hagiologie de l'Islam. In-8 . . . . 1 fr. »
GUYARD (S.). Traité de la prédestination et du libre-arbitre d'Abd-er-Rezzaq. Traduction nouvelle. In-8. . . . . 2 fr. »
— Traité du décret et de l'arrêt divin, texte arabe. In-8 . . . . . 3 fr. »
— Ibn Taimiyah. Le Fetwa sur les Nozaïris, publié et traduit. In-8 . 2 fr. 50
HUART (C.). La poésie religieuse des Nosairis. In-8. . . . . 3 fr. 50
— Sur les variations de certains dogmes de l'Islamisme aux trois premiers siècles de l'hégire. In-8 . . . . . 1 fr. »
— Le rationalisme musulman au IVe siècle de l'hégire. In-8 . . . . 1 fr. 50
— La religion de Bâb, réformateur persan. In-18. . . . . 2 fr. 50
KUENEN (A.). Religion nationale et religion universelle (Islam, Judaïsme, Christianisme, Bouddhisme). Traduit par M. Vernes. In-8 . . . . . 7 fr. 50
LE CHATELIER (A.). Les confréries musulmanes du Hedjaz. In-18 . 3 fr. »
— L'Islam au XIXe siècle. In-18 . . . . . 2 fr. 50
MEHREN (A. F.). Exposé de la réforme de l'islamisme commencée au IIIe siècle de l'hégire par Abou'l-Hassan Ali el-Ash'ari. In-8 . . . . . 7 fr. 50
MONTET (E.). Les confréries musulmanes de l'Islam marocain. In-8 . 2 fr. »
— La religion et le théâtre en Perse. In-8 . . . . . 1 fr. 50
NICOLAS (A. L. M.) Le Beyan arabe, le livre sacré du bâbisme. In-18. 5 fr. »
PERRON (Le Dr). L'Islamisme, son institution, son influence et son avenir. In-18 . . . . . 2 fr. 50
PRIERES des Musulmans chinois, traduites par R. Basset. In-8, fig. 3 fr. 50
SCHOLL (J. C.). L'Islam et son fondateur, In-8 . . . . . 5 fr. »
SIOUFFI (N.), vice-consul de France à Mossoul. Etude sur la religion des Soubbas ou Sabéens, leurs dogmes, leurs mœurs. In-8. . . . . 7 fr. 50
SNOUCK HURGRONJE. Contributions récentes à la connaissance de l'Islamisme. In-8 . . . . . 1 fr. »
— Nouvelle biographie de Mohammed. In-8 . . . . . 2 fr. 50
— Les confréries religieuses, La Mecque et le panislamisme. In-8 . 1 fr. 50